

11 00250  
(Archivo 2.ª sótano)

**UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID  
INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS  
"BARTOLOMÉ DE LAS CASAS"**

**JUICIO, PRÁCTICA SOCIAL Y JUSTIFICACIÓN.  
PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA RACIONALIDAD POLÍTICA.**

**TESIS DOCTORAL**



**AUTOR: ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO.  
DIRECTOR: PROFR. DR. CARLOS THIEBAUT LUIS-ANDRÉ.**

**Getafe (Madrid), octubre de 2003.**

Opere

A. Gómez

Carlos Pareda

F. Broneiro

[Signature]



D. ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO, con Pasaporte. Nº. : 04450000690

AUTORIZA:

A que su tesis doctoral con el título: **"Juicio, Práctica Social y Justificación. Para una reconstrucción de la Racionalidad Política"** pueda ser utilizada para fines de investigación por parte de la Universidad Carlos III de Madrid.

Getafe, 23 de marzo de 2004

A handwritten signature in black ink, appearing to read "A. Sahuí Maldonado", with a long horizontal stroke extending from the end.

Fdo.: Alejandro Sahuí Maldonado.

*A mis padres y mis hermanos,  
con amor y agradecimiento infinitos.*





## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.</b>	<b>1</b>
 <b>CAPÍTULO 1. Juicio reflexionante y racionalidad política. Kant y Arendt en diálogo.</b>	 <b>13</b>
1.1. Pluralidad humana y juicio reflexionante.	19
1.2. <i>Sensus communis</i> : entre la particularidad y la universalidad.	27
1.3. La humanidad como ciudadanía cosmopolita en los derechos fundamentales.	39
1.4. Reflexiones finales.	54
 <b>CAPÍTULO 2. De la moral a la política a través de la justicia.</b>	 <b>59</b>
2.1. La dimensión moral del juicio.	63
2.2. La dimensión política del juicio.	80
2.3. La incorporación de la justicia a la noción de juicio político.	92
 <b>CAPÍTULO 3. Instituciones y prácticas. El punto de vista social de la justicia en Rawls.</b>	 <b>108</b>
3.1. La dimensión social de la autonomía y el juicio: las prácticas o instituciones.	114
3.2. La concepción “sumaria” y “práctica” de las reglas en John Rawls.	121
3.3. Dos concepciones -posibles- de la normatividad en la obra de Ludwig Wittgenstein.	130
3.4. El punto de vista social: la posición original y el ideal de la razón pública.	140
3.5. Una gramática de la justicia política.	145
 <b>CAPÍTULO 4. La perspectiva del excluido y del menos aventajado.</b>	 <b>160</b>
4.1. El problema de la injusticia y la exclusión.	161
4.2. El valor equitativo de las libertades políticas.	174
4.3. Desobediencia civil y objeción de conciencia.	178
4.4. Juicio reflexionante y equilibrio reflexivo.	187

<b>CAPÍTULO 5. Habermas y el diálogo de la esfera publica.</b>	<b>194</b>
5.1. Autonomía, juicio práctico y democracia.	204
5.2. Juicio histórico, opinión pública y aprendizaje político-moral.	216
5.3. Justicia y aceptabilidad racional.	228
<b>CAPÍTULO 6. Justicia y legitimidad. El papel de los derechos y la democracia</b>	<b>240</b>
6.1. Intereses generalizables y derechos fundamentales.	252
6.2. Realismo y constructivismo en la ética discursiva.	262
6.3. Derechos fundamentales y sistema social.	272
6.4. Derechos fundamentales y democracia como condiciones de legitimidad del medio jurídico.	282
<b>CONCLUSIONES.</b>	<b>292</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.</b>	<b>301</b>

## INTRODUCCIÓN

“*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la Ilustración”<sup>1</sup>.

Con este llamado a la autonomía del entendimiento de las personas cerraba Kant el primer párrafo de su ya clásico ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, y anticipaba las líneas generales de su filosofía práctica sobre todo como una filosofía crítica y reflexiva<sup>2</sup>. Enfrente de cualquier autoridad sólo apoyada en la religión, tradición o costumbres, Kant entiende la ilustración como un proceso de emancipación por el que los individuos se hacen cargo por sí mismos de sus vidas particulares<sup>3</sup>. Si es verdad como suele creerse que la autonomía es el motivo central del pensamiento kantiano, la importancia del texto en cuestión radica en su atención a las necesarias condiciones sociales y políticas en que aquélla puede desarrollarse. Lejos de fundar la autonomía en algún principio trascendente o de reducirla a la conciencia solitaria de los individuos, Kant considera que sólo el uso libre de la propia razón en público puede constituirse como su adecuado sostén. En este sentido, la autonomía y la razón individual demandan según Kant la garantía del derecho básico a todas las personas de expresar sin constricciones sus ideas, creencias y valores.

Para el filósofo de Königsberg el *uso público de la razón* que debe ser permitido a todo el mundo es el que se hace en calidad de maestro frente al gran público de lectores -en el extremo de la humanidad en su conjunto. El *uso privado*, en cambio, es el que se hace en calidad de funcionario de un puesto civil o miembro de una asociación particular como, por ejemplo, una iglesia. En este último caso los individuos no pueden sino obedecer, pues sería perturbador para algunas prácticas que demandan cierto automatismo para funcionar que sus sujetos pudieran de continuo criticarlas.

---

<sup>1</sup> Cfr. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 25.

<sup>2</sup> Hay que recordar que en 1784, año de aparición de este texto, de sus escritos “críticos” sólo había sido publicada la *Crítica de la razón pura* (1781). Su filosofía práctica es desarrollada años más tarde; así: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Metafísica de las costumbres* (1797). La *Crítica del juicio* -texto que será también central para nosotros- es publicada en 1790.

<sup>3</sup> La idea de la filosofía de la ilustración como una filosofía en la que la razón se expresa fundamentalmente como una actividad, como un hacer, está también en Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. Merece la pena también ver la serie de ensayos contemporáneos al texto de Kant que se cita compilados bajo el título *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2002; así como su estudio preliminar “Notas para una nueva lectura de la Ilustración” a cargo de Agapito Maestre. Acerca de interpretaciones actuales sobre la influencia normativa de dicho período, puede verse Carlos Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.

Sin embargo, cree Kant que es fundamentalmente la razón en su uso público la que puede traer la ilustración y la autonomía a las personas. Dado que este uso de la razón implica *per se* el acto de comunicar, aunque no admita ninguna autoridad externa, deben asegurarse las condiciones para el reconocimiento recíproco de las personas que son necesarias para el éxito de la comunicación. En esta medida el uso público de la razón contribuye en un proceso permanente a la revisión de los estándares de la comunicación también en sus usos privados. Usos que por este motivo no pueden ser del todo arbitrarios.

Al llamar la atención sobre este ensayo particular nos interesa subrayar la dimensión política que es inherente a la racionalidad en general. En relación con esta idea, por ejemplo, Onora O'Neill ha llevado a cabo una lectura de la *Crítica de la razón pura* en que destaca precisamente dicha dimensión. Para ella la crítica de la razón en cualquiera de sus facetas debe ser reflexiva y política porque la razón necesita libertad y pluralidad para existir, y porque no ha de admitir ninguna autoridad trascendente o preestablecida. Si se miran las cosas de esta manera -indica- podría observarse sin dificultad que los contextos de la razón y de la justicia reflejan dos aspectos de una misma cuestión: cómo hacerse cargo de las relaciones de una pluralidad de agentes que comparten un mundo público común<sup>4</sup>.

A partir del ideal de su uso público la razón humana muestra su constitución intrínsecamente intersubjetiva. Esto significa que en su propio ejercicio nuestra racionalidad demanda el diálogo permanente con las demás personas. Sin este diálogo no podríamos ser siquiera conscientes de la corrección de nuestros enunciados; ni de la justicia de nuestras pretensiones.

Por otra parte, como ha expresado Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* sugiere esta cuestión como una reflexión crítica sobre nuestro presente, como una problematización de la actualidad. Para Foucault el filósofo ha de asumir una posición frente a los acontecimientos históricos<sup>5</sup>. Sólo desde dicha posición resulta inteligible en su sentido práctico la pregunta por la emancipación de los individuos, y no desde abstractas reflexiones acerca de la libertad. Como la ilustración se supone que refleja la autoexperiencia de la emancipación como un continuo proceso de aprendizaje, la filosofía debe responder sobre todo a las demandas de justicia de los individuos que por una u otra razón sienten su autonomía de entendimiento o acción disminuidas. En este

---

<sup>4</sup> Cfr. Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 16.

<sup>5</sup> Cfr. Michel Foucault, "Seminario sobre el texto de Kant: 'Was ist Aufklärung?', en Francisco Jarauta (ed.), *La crisis de la razón*, Murcia, Universidad de Murcia, 1986.

sentido el ensayo kantiano es él mismo una instancia crítica del uso público de la razón frente a la inevitable crisis de legitimidad de todo régimen absolutista cuya autoridad pretendiera retrasar la ilustración, justicia y bienestar en sus ciudadanos<sup>6</sup>.

Nuestra investigación parte del interés de actualizar algunos rasgos del ideal del uso público de la razón que podrían contribuir a dar forma a nuestras intuiciones acerca de la democracia y los derechos fundamentales en las sociedades contemporáneas. Se trata de proponer mecanismos incluyentes de discusión y argumentación que permitan la validación y el reconocimiento general de los acuerdos para la acción colectiva, dado que en las sociedades contemporáneas no existe de manera general ningún otro modo de legitimación de los mismos. En resumen, de delinear los principios subyacentes al procedimiento democrático. No nos referimos sin embargo solamente a aquellos países que poseen regímenes representativos o populares formalmente democráticos; en los que existen elecciones periódicas con base en la regla de mayorías; que gozan de una prensa y medios de comunicación libres de censura, o disponen de mecanismos eficaces para la garantía de los derechos fundamentales. Pensamos más bien en la extensión -casi- mundial de una idea que postula la necesidad de justificación pública de todas las acciones del poder político, es decir, la visibilidad de sus razones; así como el reconocimiento del carácter irrebasable de los saberes de los individuos en la identificación de sus propias necesidades e intereses.

Con base en estos postulados queremos evitar de entrada la exclusión de cualquier persona, razón o tema, en el entendimiento de que normalmente estas exclusiones o restricciones de los discursos prácticos suelen ocurrir desde artificiosas y complejas construcciones metafísicas, religiosas, o “científicas”, que narran el orden del mundo y de las relaciones entre las personas de una manera necesaria e inamovible. No obstante, el continuo cuestionamiento de estas construcciones gracias a la complejidad, diferenciación y transformación creciente de las sociedades modernas, y sobre todo al mayor reconocimiento y aceptación de la pluralidad, nos previene sobre la posibilidad de que hoy nuestras definiciones y explicaciones puedan dar lugar también a nuevas exclusiones.

Hoy sin embargo el ideal ilustrado de la emancipación demanda una lectura cuidadosa. Debido a la crítica de una gran parte de los principios de la religión, la tradición o las costumbres que representaban un asiento normativo para sus juicios, los individuos se han visto en la necesidad de buscar principios nuevos para justificar sus prácticas actuales de un modo immanente. Y es que

---

<sup>6</sup> Cfr. Ciaran Cronin, “Kant’s Politics of Enlightenment”, *Journal of the History of Philosophy*, 41.1 (2003), p. 65-68.

con dicha crítica las bases de la integración social, fundamento de toda actividad cooperativa, se tornaban frágiles e inciertas. A esto contribuyó también el factor objetivo de la diferenciación social entre distintas esferas de acción y de valor descrito admirablemente por Max Weber<sup>7</sup>. En estas circunstancias resulta difícil atribuir a las solas fuerzas individuales la capacidad de ejercitar plenamente su autonomía sin tomar en cuenta las condiciones sociales y políticas<sup>8</sup>. Porque aquel proceso de diferenciación enmarca inercias y dinámicas cuya lógica es difícilmente comprensible para las razones que tienen los sujetos *como agentes*. Llámese a dicha lógica razón privada, funcionaria o sistémica, lo importante es que su sentido suele trascender cualquier comprensión ingenua o inmediata acerca del mundo común de las personas<sup>9</sup>. Recuperar el proyecto kantiano ha de significar entonces la posibilidad de reconstruir las condiciones mediante las cuales el uso de la razón sea capaz de aprehender el sentido práctico o humano de los diversos órdenes societales.

Para orientar nuestra investigación hemos elegido a tres filósofos políticos contemporáneos cuyas obras nosotros creemos que reflejan bien el ideal crítico de la ilustración y del uso público de la razón que le subyace. A través de Hannah Arendt, John Rawls y Jürgen Habermas trataremos de aproximar algunas ideas para reconstruir una noción de racionalidad política capaz de responder a los requerimientos de la esfera pública y la sociedad civil en nuestras sociedades complejas. En ello veremos que de distintas maneras estos pensadores han procurado destacar en relación con aquellos ideales el papel constitutivo y regulativo de la intersubjetividad, el intercambio real de puntos de vista. Por otro lado, las reflexiones de Arendt sobre el fenómeno totalitario<sup>10</sup>; de Rawls acerca de Hiroshima<sup>11</sup>; o de Habermas en relación con el nazismo, la guerra del Golfo Pérsico, o muy recientemente sobre biogenética o terrorismo<sup>12</sup>, por ejemplo, son todas ellas muestra de un

<sup>7</sup> Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>8</sup> Este es el núcleo de la aguda crítica de Hamann al texto kantiano que referimos. Al respecto, Johann G. Hamann, "Carta a Christian Jacob Kraus", en *¿Qué es Ilustración?*, op. cit., pp. 31-36.

<sup>9</sup> La idea que con el uso *privado* de la razón Kant estaría intentando explicar el proceso de diferenciación social, profesional o sistémica, ha sido sugerida por Carlos Pereda, "Sobre el cambio argumentado en la vida pública. La respuesta de Kant a la pregunta '¿Qué es la Ilustración?'"', en *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI, 1994; y por Raúl Hernández Vega, *Análisis de dos discursos de la sociedad civil en Kant*, México, UNAM, 1991.

<sup>10</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998. Asimismo, puede verse *Essays in Understanding. 1930-1954*, New York, Harcourt Brace and Company, 1993.

<sup>11</sup> Cfr. John Rawls, "Fifty Years after Hiroshima", en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 565-572.

<sup>12</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 2002; *La constelación postnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000; *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997; *The Past as Future*, Cambridge, Polity Press, 1994; *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002; o "Fundamentalism and Terror. A Dialogue with Jürgen Habermas", en Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

ejercicio filosófico que se autocomprende -en la lectura foucaultiana de Kant- como una crítica de nuestro presente. Acerca de esto resulta significativo que sea fundamentalmente a partir de sus personales preocupaciones y no sólo de elucubraciones teóricas, que se vayan entretejiendo los hilos con que figuran sus distintas ideas sobre la racionalidad política. Porque a partir de aquí se proyecta una concepción de la razón situada; de una razón que por la mundaneidad de sus temas demanda la pluralidad de todos los puntos de vista posibles.

La presente investigación aproxima algunas ideas para la reconstrucción de una noción semejante de la racionalidad política. Dicha reconstrucción tiene para nosotros un interés fundamentalmente normativo que se expresa de un modo especial en el análisis de dos cuestiones básicas: en primer lugar, en el estudio del vínculo interno entre esta noción de racionalidad y determinados criterios de corrección o validez; y, en segundo lugar, en la comprensión de su significado práctico, es decir, referido al auto-entendimiento de los sujetos como agentes. Como veremos en el desarrollo del trabajo, estas cuestiones se hallan relacionadas. No obstante, al distinguirlas analíticamente se intenta poner de relieve la doble dimensión teórica y práctica de la racionalidad que se refleja de manera normal en el actuar conjunto de los seres humanos. Esto es sólo en apariencia un problema meramente académico, ya que si se mira con atención se descubrirá que está implicado de continuo en todos nuestros juicios acerca del mundo social, en toda evaluación de nuestras relaciones interpersonales. Porque atribuir y asumir responsabilidades, pedir y dar razones por nuestros actos, presupone la común capacidad de aprehender con objetividad los contextos y los hechos que son relevantes en términos de la conducta que se enjuicia. Y, al mismo tiempo, de descubrir si con ellos a la mano puede aún hacerse significativa dicha conducta en relación con algún principio o máxima que podamos reconocer como *nuestra*, sin que ello afecte la imagen de nuestra identidad práctica<sup>13</sup>.

Lo anterior significa que frente a cualquier intento de explicación comprehensiva de la política, los sujetos concretos y su autonomía -que se expresará de infinitas maneras- representan un límite irrebasable a lo que puede decirse válidamente. Resulta sin embargo difícil saber cómo podría caracterizarse positivamente el principio de autonomía en sociedades plurales donde la diversidad de valores e intereses que inciden en el ámbito político obliga con frecuencia a tomar decisiones

---

<sup>13</sup>La noción de "identidad práctica" ha sido defendida por Christine M. Korsgaard, quien señala que con independencia de las descripciones contingentes que podamos hacer de nosotros mismos y nuestras circunstancias, en cada situación concreta nos vemos obligados a decidir como si de hecho fuéramos libres. En este sentido, dicha identidad es necesaria y puede verse en ella el origen de lo normativo. Al respecto, cfr. *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM, 2000, pp. 130-ss.

que en ocasiones no pueden sino dejar afuera algunos de ellos. Dado que no existe una medida o parámetro común para su evaluación, no puede saberse *a priori*, es decir, antes de las discusiones, qué significaría optimizar la autonomía de las personas. Es más, incluso a su final, no estaría nada claro en virtud de qué razones quienes se sintieran excluidos o dañados por el acuerdo resultante deberían verse obligados a obedecer.

La perspectiva del *juicio reflexionante* ofrecida por Hannah Arendt a partir de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant representa una primera hipótesis metodológica para la reconstrucción de nuestro modelo de racionalidad política. Arendt descubre en esta noción kantiana algunos elementos que podrían servir para una caracterización de la razón en términos intersubjetivos o dialógicos. Es decir, en términos sociales y no trascendentes. Dado que el filósofo de Königsberg sugiere que los juicios estéticos reclaman la consideración de las posiciones de los otros como condiciones internas de su validez, Arendt cree conveniente acercar su lógica especial al ámbito político. La pluralidad consustancial de la esfera pública podría ser bien comprendida desde una racionalidad semejante. Su preocupación por las situaciones de ruptura del mundo compartido manifiesta en los análisis del fenómeno totalitario, así como por el crecimiento acelerado de la técnica y los ciclos reproductivos de la naturaleza sobre la política ocasionado por el ascenso de lo social (*labor y trabajo*), revelan a Arendt de un modo paradójico que los orígenes y los límites del poder político se hallan, ambos, en el juicio autónomo de los sujetos. Al subrayar como condición de validez de los juicios la máxima del pensar ampliado o extendido, de pensar desde el lugar de los otros concretos, la filósofa trata de evitar cualquier cargo de egoísmo o solipsismo.

Sin embargo, el caso de Eichmann, junto con el de todos aquellos colaboradores de los regímenes totalitarios, pone de alguna manera en entredicho la plausibilidad de un ideal semejante de juicio precisamente cuando más falta hace, esto es, cuando la política normal desaparece porque se atacan las bases en que se sostiene: la libre comunicación de las opiniones plurales. En estas condiciones, la autonomía del juicio parece asentarse sobre la base incierta de las creencias y la moralidad individuales. Hannah Arendt se muestra perpleja frente a este problema de apariencia irresoluble: el juicio reflexionante supone la habilidad de comprender lo particular sin la ayuda de universales o reglas dadas -y en esto se distingue del juicio determinante-; sin embargo, cuando éstas no existen, la discriminación entre juicios correctos o válidos respecto de los que no lo son, resulta por la ausencia de criterios una capacidad bastante misteriosa. Porque pensar desde el lugar de los otros creemos que sólo ha de considerarse un imperativo práctico dentro de ciertas condiciones de simetría que hagan posible la reversibilidad de las perspectivas particulares. En



situaciones injustas de dominación y de ausencia de reciprocidad no puede haber un verdadero reconocimiento mutuo porque una de las posiciones rechaza y excluye la diferencia del otro, con lo cual la comunicación misma se hace imposible.

Esto se pone muy bien de relieve sobre todo en la caracterización de la justicia llevada a cabo por John Rawls, quien al vincular ésta internamente a las prácticas sociales cooperativas relacionadas con la estructura básica de una sociedad política, la interpreta mediante criterios fundamentales como la reciprocidad y la publicidad. Si se toma esto en consideración, cabría considerar que la concepción de la justicia rawlsiana contribuye a elaborar las bases sociales para el ejercicio y la evaluación del juicio por parte de los individuos. Esto no significa que todo juicio tenga que ejercerse por fuerza al interior de una práctica de hecho compartida por todos, pero sí que si tal juicio se postula como una pretensión de justicia, deberá entonces apuntar a la constitución de alguna estructura de reciprocidad. Es decir, tendrá que dirigirse al establecimiento de una práctica social incluyente y respetuosa.

La referencia a las *prácticas sociales* como el lugar más propio del juicio reflexionante constituye una segunda hipótesis metodológica. En el sentido técnico empleado por Rawls y Wittgenstein, las prácticas o instituciones son entendidas como sistemas públicos de reglas, cuyo seguimiento normal por parte de los sujetos demanda, por un lado, un cierto tipo de comprensión perspicua e inmediata que podría equipararse de algún modo con la facultad reflexiva de juzgar; y por el otro, ciertos criterios o principios accesibles a todos los participantes para discriminar las aplicaciones correctas e incorrectas de dichas reglas. Situadas al interior de las prácticas sociales, la normatividad y la objetividad dirigidas a combatir las posiciones relativistas y escépticas no tienen empero un carácter trascendente ni ahistórico, pero tampoco se entienden atadas definitivamente a sus reglas y contenidos particulares. Ello porque la perspectiva de las prácticas, comprendida desde una perspectiva metodológica y no ontológica, no predica nada sobre la realidad del mundo social sino que se limita básicamente a postular la posibilidad de reconstruir racionalmente los principios o criterios públicos que permitan aprehender de modo inteligible el sentido de ciertas actividades comunes. En todo caso no debe creerse que tales principios están siempre disponibles de hecho en forma explícita, sino más bien que en su sentido normativo y no empírico hablar de prácticas presupondrá como condición el descubrimiento al menos posible -no necesariamente actual- de sus principios formales.

Lo anterior nos lleva a considerar nuestra tercera hipótesis de método, que se relaciona de manera estrecha con la adopción de la perspectiva de las prácticas mencionada. Si se insta a considerar a la sociedad a través de sus prácticas, de inmediato se descubre entre ellas un tipo de práctica singular: la crítica y la justificación pública de pretensiones de validez. La distinción de este tipo de práctica respecto de otras desempeña en nuestra investigación un papel importante. Pone de relieve que pese al reconocimiento de la dimensión normativa u objetiva inmanente a toda práctica social, es sin embargo posible predicar siempre su carácter contingente, no necesario. Para ello, mediante un *mecanismo constructivo* se abstraen o formalizan determinados principios subyacentes a las prácticas tal cual son comprendidas por los propios sujetos, que sirve para evaluar de continuo las acciones y juicios particulares de los sujetos. Pero al mismo tiempo, la posibilidad de atribuir validez o corrección a tales acciones o juicios depende de que los criterios o principios formales inscritos en dicho mecanismo puedan ser reconocidos pública y libremente por todos los participantes de la práctica en cuestión.

Esto significa que la práctica social de crítica y justificación pública de pretensiones de validez opera como una práctica que da lugar a juicios evaluativos de segundo orden. Es decir, los sujetos han de reconocer como dos momentos analíticamente distintos el sentido objetivo de una regla como máxima de su acción y su relación con la práctica que se analiza, así como la adecuación subjetiva con sus propósitos. De esta manera se relativiza la dicotomía objetivo/subjetivo, y toda norma tiende a recuperar su rostro humano, o sea, su intrínseca relación con la razón y voluntad de las personas. Contingencia y falibilidad se revelan entonces bajo estas consideraciones como criterios sumamente relevantes que indican límites negativos a nuestras pretensiones normativas sin eliminar su resolubilidad discursiva.

Estas tres hipótesis generales, como se verá, se irán entrelazando constantemente a lo largo de toda la investigación, dando lugar a una argumentación en cierto sentido circular cuyos elementos se entrelazan de manera compleja y prestan apoyo recíproco, sin que ninguno de ellos pueda considerarse fundante en relación con los otros. En la estructura de nuestra tesis, sólo por razones de claridad expositiva hemos optado por destacar en cada uno de los autores guías la hipótesis singular que nos parecía acentuada especialmente en su obra. Lo anterior tratando de no descuidar su vínculo con las otras dos hipótesis. Se dedica a cada autor -Hannah Arendt, John Rawls y Jürgen Habermas- un par de capítulos en los que se analiza algunas de las ideas que hemos considerado más relevantes para la reflexión sobre la racionalidad política con el sentido normativo señalado antes. Conviene aquí hacer una precisión importante. No se pretende arribar a

una reconstrucción de la racionalidad política de naturaleza *arendtiana*, *rawlsiana* o *habermasiana*. Por esta razón en su exposición nuestros autores son acompañados por diversos teóricos en un diálogo plural que nos sirve para señalar los hilos con los cuales tejer *nuestras propias* reflexiones sobre el tema. Tampoco se sugiere una combinación ecléctica como si sus tres propuestas fuesen de hecho plenamente compatibles o coherentes entre sí. Ésta es una cuestión sin duda interesante pero que rebasa con mucho los objetivos y las posibilidades de quien esto escribe. Desde luego que nos hemos empeñado en poner de relieve ciertas semejanzas entre ellas, usualmente a partir de su ascendiente kantiano común. Sin embargo dicho empeño es sólo la expresión de una idea guía, de una hipótesis en sí misma contestable: que ha de existir continuidad entre nuestra comprensión actual de la razón política -de la que Arendt, Rawls y Habermas son preclaros exponentes- y el proyecto crítico y reflexivo de la modernidad reflejado en el ideal del uso público de la razón.

Vista en su conjunto la tesis señala un movimiento que va desde la dimensión negativa del juicio reflexionante hasta la formulación provisional de algunos criterios positivos de validez para las prácticas sociales y los acuerdos. Movimiento éste que en cierto modo se repite con cada uno de nuestros autores, al adoptar como clave de lectura de sus obras la perspectiva crítica de los sujetos cuya autonomía positiva -y no sólo formal- se ve menoscabada por la injusticia, la exclusión y el daño. La recurrencia del argumento, que puede tal vez llegar a resultar molesta, tiene sin embargo una explicación que va más allá de una mera opción estilística. En la medida en que el orden de presentación de nuestros autores centrales -de Arendt a Habermas pasando por Rawls- parece sugerir de un modo gradual un optimismo progresivo acerca de la posibilidad de obtener criterios objetivos de validez normativa, estimamos que era importante recordar hasta el final que sin el respeto irrestricto de la autonomía real de las personas, *ningún criterio* deberá ser admitido ni moral ni políticamente.

En el capítulo 1 se desarrolla la noción de *juicio reflexionante* expuesta originalmente por Kant para el caso de los juicios estéticos, y recuperada por Hannah Arendt para el dominio político. Al ser expuesta dicha noción en primer lugar se trata de poner por delante el papel fundamental de la pluralidad del espacio público-político. Nosotros consideramos que el punto de vista del juicio nos confronta de entrada con la autonomía individual y sus expresiones diversas, en contra de cualquier aproximación holista y objetivante de la política, sus prácticas y sus acuerdos. Únicamente los sujetos concretos llevan a cabo juicios. No obstante, sería un error pensar que la autonomía así proclamada implica defender una postura monológica o egoísta, ya que todo juicio

reflexionante apunta por definición a la constitución de un modo intersubjetivo de validez implícito en la máxima del pensar ampliado. Al atender a la mirada del paria, el advenedizo o el no-ciudadano queremos no descuidar el papel que en el proceso histórico de ampliación de los derechos y libertades de las personas ha tenido el juicio crítico de los marginados o excluidos.

El capítulo 2 continúa el análisis del juicio en la línea de Arendt, pero intenta evitar algunos de sus problemas relacionados sobre todo con la poca claridad sobre si aquél tiene un carácter político o moral. A través de las críticas de autores como Seyla Benhabib, Albrecht Wellmer, Ronald Beiner, Peter J. Steinberger y Alessandro Ferrara, se va tratando de fundamentar la idea de que el juicio tal como Arendt lo propuso tiene una naturaleza más bien política. Se argumenta que esto no tiene que comprenderse como un rechazo a la posibilidad de su validez universal. Para defender este punto se incorpora la idea de *justicia como igual respeto* como una dimensión interna al juicio político. Esta idea ausente en Arendt anticipa algunas cuestiones que serán tratadas más tarde con John Rawls. Sin embargo, el real vínculo entre Arendt y Rawls se sitúa en la defensa común a todos los autores aquí analizados de que el lugar más propio para el ejercicio del juicio reflexionante son las prácticas sociales.

En el capítulo 3 se reconstruye el *punto de vista social de las prácticas*, mismas que se analizan en el sentido técnico empleado por John Rawls -y con el apoyo de algunas interpretaciones de Ludwig Wittgenstein- como sistemas públicos de reglas. En cierto modo este capítulo puede ser visto como una especie de “eje” sobre el que pivotan varias ideas centrales de nuestra tesis. Si con la noción de juicio reflexionante se rompe la estructura monológica del imperativo categórico, las prácticas brindarán a dicho juicio dejado por Arendt “a la intemperie” un asiento confortable. Asimismo, si la filósofa había pretendido destrascendentalizar la filosofía kantiana, pero había perdido en ello la base de su validez, la perspectiva de Rawls / Wittgenstein demuestra que es posible decidir la normatividad y la objetividad de un modo inmanente a nuestras prácticas comunes. Por otra parte, Rawls llama la atención sobre un especial tipo de práctica social: la justificación de los principios de la justicia política. Con esto se allana el camino hasta la idea de Jürgen Habermas según la cual la crítica y la justificación de pretensiones de validez son prácticas fundamentales, sin las cuales no podríamos entendernos como agentes.

En el capítulo 4 se retoman algunos argumentos planteados en el capítulo 1, sobre la relevancia de considerar las perspectivas de los sujetos marginados o excluidos. Sin embargo, dichos argumentos aparecen ahora incorporados internamente a la noción de práctica como sistema

público de reglas. Este mero hecho significa un avance importante. Como Arendt no posee un concepto de justicia, el modo de defender la atribución igual de libertades para todos consistió en pensar como contenido o finalidad del juicio por parte de cada individuo el ideal de ciudadanía cosmopolita en los derechos fundamentales. Aquí en cambio se pone de relieve la real dificultad de pensar desde el lugar del otro en condiciones no recíprocas y de exclusión. Aunque comparada con aquel ideal cosmopolita la perspectiva de las prácticas parece mucho más modesta, nosotros creemos que representa una posición teórica más sólida. Con el análisis de la desobediencia civil y la objeción de conciencia se destaca que el proceso gradual del aprendizaje normativo ocurre de manera normal a través del *rechazo irrestricto de exclusiones concretas*, y apunta siempre a la constitución de estructuras de reciprocidad y reconocimiento mutuo. Por otro lado, se señala que el mecanismo del equilibrio reflexivo expuesto por Rawls puede dar buena cuenta del modo en que aquellos procesos tienen lugar.

El capítulo 5 trata de hacer explícito a través de la crítica de Javier Muguerza a Jürgen Habermas el *vínculo interno entre crítica, juicio, autonomía e intersubjetividad*. Con su interpretación de la obra de George H. Mead el filósofo alemán reafirma dos ideas centrales que hemos venido defendiendo a lo largo de este trayecto, a saber: la autonomía como condición y límite de la normatividad; y el carácter social o intersubjetivo de ésta. Este capítulo nos recuerda además, como el anterior, que la inclusión progresiva con derechos iguales de individuos o grupos históricamente marginados es el mejor signo de nuestro aprendizaje en el ámbito práctico.

En el capítulo 6 nos concentramos en el análisis de una específica práctica de crítica y justificación. A diferencia del capítulo 3 sobre Rawls, empero, que pretendía caracterizar interna y formalmente la práctica de justificar principios de justicia, aquí la discusión sobre la justicia aparece como parte de una práctica real: la democracia en regímenes constitucionales más o menos bien ordenados. Se dirá que *el procedimiento democrático pone de relieve la diferencia entre justicia, legitimidad y legalidad*. Esta distinción inherente al ideal de la democracia refleja en el mundo social distintos momentos de nuestra tesis. Mientras la legalidad indica la existencia de hecho de una práctica; la legitimidad muestra la adecuación entre el sentido objetivo de sus reglas y las máximas de sujetos que se comprenden a sí mismos como agentes. Debido a que siempre cabe el error en nuestros juicios y acuerdos la noción de justicia ha de mantener su independencia analítica respecto de cualquier práctica particular. Ello deja abierta la posibilidad de revisar continuamente cualquier creencia acerca de la legitimidad mediante el descubrimiento de estructuras no recíprocas y excluyentes. La incorporación de la idea de intereses generalizables

a los derechos fundamentales muestra de nuevo la dimensión social y realista de la autonomía y la necesidad de resolución discursiva de toda pretensión normativa.

Para terminar se presentan muy brevemente algunas de las conclusiones que consideramos más importantes en relación con nuestra investigación.

## CAPÍTULO 1

### Juicio reflexionante y racionalidad política. Kant y Arendt en diálogo.

En la introducción mencionamos algunos aspectos del ideal del *uso público de la razón* desarrollados por Immanuel Kant en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*. Señalamos entonces el tipo de relación que con él tratábamos de establecer para que no se entendiera que aquel ideal, tal como ahí se encontraba desarrollado, sobre-determinaba de algún modo nuestros análisis acerca de las formas de la racionalidad política actuales, principalmente por la diferencia de los contextos y las condiciones sociales de las distintas épocas. En esta investigación trataremos de recuperar este ideal kantiano básicamente a través de la obra de tres importantes filósofos políticos contemporáneos, concentrándonos especialmente en clarificar la *dimensión de validez de la racionalidad política*. En nuestra opinión, reconstruir el ideal de uso público de la razón desde las perspectivas de Hannah Arendt, John Rawls y Jürgen Habermas, puede servirnos como un adecuado referente para identificar los principales temas relacionados con el espectro de lo público político en nuestras sociedades, y de sus dimensiones teóricas y prácticas. Por esta razón, de la mano de estos pensadores procuraremos distinguir algunos rasgos de la racionalidad práctica kantiana que permiten ser articulados con el ideal del uso público de la razón, con el propósito de presentar una versión actual de dicho ideal que pueda ser puesta en relación con el modo en que las ciencias sociales y humanas *postkantianas* -estoy pensando en los casi dos siglos que median de teoría social y política- explican y comprenden las relaciones sociales, las interpersonales y las que se piensan en términos estructurales, orgánicos o sistémicos. Sobre todo porque hoy entendemos que todas esas explicaciones han pasado a formar parte en gran medida de los saberes corrientes acerca de nosotros mismos y nuestras sociedades; y porque a partir de los datos que aquéllas nos han brindado no vemos más a la sociedad como la simple adición de individuos o voluntades particulares. Así entendemos mucho mejor la dinámica de las estructuras e instituciones sociales en que aquellas voluntades y sus acciones acontecen.

Lleva razón Carlos Pereda cuando señala que el citado ensayo kantiano, en donde se desarrolla por primera vez específicamente la noción de uso público de la razón, se muestra poco sensible a las diversas condiciones sociales, económicas y culturales, que pueden provocar que los sujetos permanezcan en estado de “pupilos”, y que son muy diferentes a causas como la pereza o la cobardía que indica el pensador de Königsberg<sup>14</sup>. Hoy sabemos, contrariamente a lo expresado

---

<sup>14</sup> Cfr. Carlos Pereda, “Sobre el cambio argumentado en la vida pública. La respuesta de Kant a la pregunta ‘¿Qué es la Ilustración?’”, en *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI, 1994, p. 141-147.

por Kant, que no siempre es tan fácil permanecer en ese estado de pupilo, que no si empre es sencillo ni cómodo no estar emancipado, y sabemos también de la variedad de formas de explotación y de la cantidad de ideologías que nos constriñen y nos dificultan pensar y actuar, liberarnos de las “naturales” condiciones de nuestra agencia.

Debemos aclarar, no obstante, que de ninguna manera consideramos que por estas dificultades el ideal kantiano del uso público de la razón pierde algo de su fuerza normativa, reguladora, o disruptiva. Dicho ideal se mantiene siempre como buen referente para nuestro trabajo, dado que aún hoy, pese a la complejidad creciente de los diferentes sistemas de las sociedades modernas y de la globalización, el espacio del diálogo y de las razones se mantiene como el único medio a través del cual los seres humanos brindamos y aceptamos las necesarias justificaciones para nuestros actos frente a otros. Aunque sí queremos poner de manifiesto que las nuevas condiciones -sociales, y también del estado de nuestros conocimientos- hacen necesaria una teoría renovada acerca de la racionalidad política, del diálogo y de la argumentación, a través de la cual se desarrollen y concierten de manera legítima las acciones de los individuos en la sociedad. Racionalidad ésta en donde la libertad, la igualdad y la solidaridad de los sujetos se postulan a un tiempo como condición y como resultado del entendimiento entre los ciudadanos, y donde la responsabilidad frente a los otros se asuma como el indispensable signo del respeto debido en cada acción a los demás, en tanto que entendemos que el riesgo y la contingencia son inherentes a nuestra condición humana y social.

Esta nueva versión de lo público-político tendrá que ser capaz de *des*tejer y *rete*jer los entramados de las acciones y las razones de las cuales debemos dar cuenta como agentes, en tanto que un conocimiento más amplio y más exacto de la sociedad y sus procesos, permite deslindar nuevos ámbitos de responsabilidad individual y colectiva. De este modo la atribución de responsabilidades, la demanda de razones a quienes desencadenen, alteren o interrumpan cursos de acción, se hace en cierta medida dependiente del conocimiento general de los individuos, del saber social común que permite reconstruir en una gran parte de casos, historias causales para distintos acontecimientos que antes eran pasados por alto. Dentro de estos saberes, además de poder identificar a los sujetos que producen con sus acciones ciertos resultados observables, se cuenta también la exigencia de comprender el entramado normativo donde aquellas razones adquieren relevancia práctica.



Desde luego que esto hace que tengamos que pensar el ámbito público de las razones como un espacio sumamente exigente que nos requiere enormes cualidades cognitivas y prácticas. Nosotros estamos de acuerdo con ello, y seguros que no puede ser de otro modo. Sin embargo, sostenemos al mismo tiempo que esta circunstancia no hace del ámbito público un coto excluyente o cerrado, ni que por estas razones tiene que dejar fuera a un importante número de personas que por las más diversas causas, no ha tenido acceso a un tipo determinado de formación -académica o profesional-, o a un elevado grado de conocimientos cívicos -jurídicos, económicos o políticos.

¿Cómo hemos de poner en concordancia estas dos ideas aparentemente en contradicción? Nuestra sospecha es que podemos y debemos mantener un alto grado de exigencia para participar en la esfera política sin suponer que ello significa poseer conocimientos determinados o específicos. Porque cada individuo, sólo por el lugar que ocupa en el mundo social, por la perspectiva única que su posición y circunstancia ofrece, tiene seguramente algo singular, novedoso, que aportar al diálogo público. No sólo eso, creemos que en lo general, y por principio, los individuos son normalmente competentes para dar cuenta de sus circunstancias inmediatas y para hacerse cargo de ellas. Incluso cuando no sean capaces de hacerse explícitas todas y cada una de las máximas de sus acciones, ni puedan explicar todo el complejo de causas y acontecimientos que son el medio de su acción. Creo que esto lo que nos trata de señalar Peter Berger, cuando con humor nos dice que él no puede entender qué se quiere decir con que alguien no es consciente de algo, salvo que se trate de reanimarlo después de haber recibido un golpe en la cabeza<sup>15</sup>.

No debemos por tanto confundirnos considerando que la inmediatez y la urgencia que se reclama para la atención de ciertos problemas, frecuentemente asociados a ambientes de marginalidad social, económica y cultural, suponen muy poca conciencia de lo político, como lo relevante en términos de intereses generalizables. Porque lo que aquí se reclama es precisamente el respeto elemental por las reglas que hacen posible la convivencia ordenada y con sentido humano, y porque es éste exactamente el espacio de confluencia de las razones de todos: lo típicamente público-político. Quizás esto sea lo que quiere decirnos Ronald Beiner cuando señala:

---

<sup>15</sup> Cfr. Peter L. Berger, *Pirámides de Sacrificio. Ética, política y cambio social*, Sal Terrae, Santander, 1979. Al respecto, dice: "Nadie es más consciente que otro; diferentes individuos son conscientes de diferentes cosas. No existe, por consiguiente, un fenómeno llamado *concientización* (...) Todos nos movemos aproximadamente al mismo nivel, tratando de dar un sentido al universo y esforzándonos por hacer frente a las necesidades que impone la vida", p. 141.

si no podemos siquiera humanizar por la conversación (en un medio público) los tipos de transformaciones globales de las condiciones de nuestra existencia que ahora están teniendo lugar, la invocación de una 'política liberal' no es sino una farsa<sup>16</sup>.

Esta insistencia por atender a todas las voces, por subrayar la importancia de cada individuo, no significa que sostengamos que cualquier sujeto sea en realidad en todo momento un intérprete justo y privilegiado de su situación, porque siempre puede hacerse respecto de uno mismo un diagnóstico errado, insuficientemente informado o inclinado por intereses egoístas. Nosotros creemos que sólo a través del debate abierto en condiciones de libre e igual participación, es permitido resolver las situaciones problemáticas y los diferendos. Pero en cualquier caso, el espectro de lo que podríamos nombrar como daño posible hacia los demás tiene como límite inferior, como mínimo, el respeto a su dignidad como individuos, que aquí se expresa simplemente como la oportunidad concedida -como derecho, nunca como gracia- de hacerse oír en el diálogo y de exigir a su vez explicaciones razonablemente comprensibles de lo que de él resulte. Lo que estas explicaciones "razonables" puedan significar variará sin lugar a dudas en cada situación particular; pero siempre deberá implicar el esfuerzo para todos los participantes en el debate de *juzgar reflexivamente* cada tema o acción desde el punto de vista de todo otro.

En nuestra opinión es ésta es una de las grandes intuiciones de Hannah Arendt: pensar el espacio de lo político como un espacio de aparición que se enriquece siempre gracias a la constitución pública de los temas, con su sola visibilidad, y siempre atento a la pluralidad de todos y cada uno de los individuos<sup>17</sup>. De esta forma incluso el ámbito de las necesidades humanas más apremiantes a menudo negado por un cierto discurso de lo público-político que entiende aquellas necesidades como precondiciones de acceso al espacio público, y en este sentido como *prepolíticas*, se convierte en un ámbito digno de especial atención, y la luz pública que sobre él se arroja transforma aquellas necesidades en temas de la agenda política<sup>18</sup>. Esto es también lo que Agnes Heller y Seyla Benhabib intentan mostrarnos cuando recuerdan que cualquier tópico puede

---

<sup>16</sup> Cfr. Ronald Beiner, *Political Judgment*, Chicago, The Chicago University Press, 1983, p. XVI.

<sup>17</sup> Acerca de esto, véase especialmente el capítulo dedicado a Hannah Arendt, en Nora Rabotnikof, *El espacio público: caracterizaciones y expectativas*, Tesis de Doctorado, México, UNAM, 1996. De la misma autora, "Heurística y espacio público", en Ambrosio Velasco (coord.), *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, México, Siglo XXI / UNAM, 2000.

<sup>18</sup> Curiosamente, este es en cierto modo el modelo que resulta de *La condición humana* de Hannah Arendt, con su rígida distinción entre *labor*, *trabajo* y *acción*. Dicho modelo parece ser consecuencia de un entendimiento de lo público-político como analogía del ágora de la polis griega, como un espacio de expresión sólo de las excelencias ciudadanas, toda vez que han sido satisfechas ya en el espacio doméstico todas las necesidades básicas. Cfr. Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

devenir político cuando los agentes -en primera persona- deciden que debe ser discutido, y que también cualquier cosa puede dejar de serlo si se la saca de la agenda de debate<sup>19</sup>.

De cualquier modo creemos que este enunciado que pone de manifiesto el carácter contingente de lo político tiene que ser puesto siempre en relación con el debate acerca de las condiciones históricas concretas de la libertad de los sujetos, para prevenir acerca de un posible avasallamiento o supresión de cualquiera de las distintas esferas de acción ya existentes -lo público, privado o íntimo- que se han erigido jurídica e históricamente como triunfos, es decir, como espacios diferenciados para el ejercicio de nuestra autonomía. Lo que sugerimos es que aunque siempre cabe la posibilidad de *resitu*ar los temas y problemas del diálogo en las distintas esferas, se espera en cada uno de estos movimientos, por principio, una justificación razonada.

En sus esfuerzos por dilucidar el espectro de lo político Hannah Arendt acude al *juicio reflexionante* kantiano. A través del imperativo del pensar ampliado o extendido que forma parte de dicho juicio, Arendt tratará de dar cuenta de la *pluralidad* del espacio público que entiende como “vivir como un ser distinto y único entre iguales”. Aquel imperativo manda pensar desde el lugar de los otros concretos y, en este sentido anticipa en Kant -según la filósofa- una racionalidad dialógica y social<sup>20</sup>. Este peculiar acercamiento al filósofo de Königsberg proporciona a Arendt herramientas importantes para enfrentarse con la particularidad y la contingencia que en su concepción caracteriza al espacio público. Nuestra autora ve en el juicio reflexionante un procedimiento para descubrir la *validez intersubjetiva* en el ámbito político que procede como una facultad de contextualizar lo universal, de encontrar éste a través sólo de un particular, y no meramente de subsumir un caso individual en algún universal dado previamente. Esta cualidad especial del juicio reflexionante de moverse entre particulares inclina a Arendt a su adopción en tanto que en su preocupación por aprehender la dinámica de las sociedades

---

<sup>19</sup> Cfr. Agnes Heller, “The Concept of the Political Revisited”, en David Held (ed.) *Political Theory Today*, Polity Press, Oxford, 1995, pp. 340-343. Asimismo, Seyla Benhabib, “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”, en *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992, pp. 89-120.

<sup>20</sup> Al respecto considérense los análisis de Hannah Arendt sobre la comunicabilidad y el sentido común, especialmente en la sesión trece de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 72-77. Ronald Beiner critica sin embargo esta lectura de Kant. Para él la filósofa “no aprecia plenamente que todos sus conceptos favoritos de la tercera *Crítica* (sentido común, mentalidad ampliada, entre otros), son categorías *transcendentales*: ellos no conectan los juicios del gusto a ninguna sociabilidad empírica”; cfr. “Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures”, en *Philosophy in a Time of Lost Spirit. Essays on Contemporary Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 189. Volveremos sobre esto.

modernas, *posttotalitarias* o atomizadas, la filósofa requiere orientarse sin la guía de reglas o principios establecidos.

En este capítulo, en un primer momento señalaremos algunas de las ventajas de leer el pensamiento político de Hannah Arendt a partir de la noción de juicio reflexionante, respecto de aquella otra interpretación que subraya la idea de espacio público tal como venía presentada en *La condición humana*. En nuestra lectura, pese a que la importancia del espacio público se mantiene como un espacio de relaciones entre individuos (*inter homines esse*), es posible superar las rígidas categorías arendtianas de la *labor*, *trabajo* y *acción*, que al dividir el mundo en esferas infranqueables operaban graves exclusiones de temas, valores y personas. Aquí se destaca también el lugar de la pluralidad en la concepción arendtiana de la política, pero sobre todo se insiste en atender a las perspectivas de los *parias* o *advenedizos*, de los marginados y los excluidos, en el supuesto de que su mirada es sin lugar a dudas el mejor antídoto contra el conformismo y la autocomplacencia sobre los acuerdos en materia política (1).

Enseguida se comparan las concepciones de sentido común en Kant y Arendt con el propósito de clarificar cuál de ellas constituye un impulso mayor a la pluralidad del espacio político. Esta comparación sospechamos que evidencia también algunos criterios de validez provisionales que pueden obtenerse del análisis del juicio reflexionante. Y, por otra parte, permite visualizar mejor la relación que ambos sostienen acerca de la universalidad y la particularidad. Como es bien sabido, tal relación indica en gran medida el grado de reflexividad y distancia que los individuos o grupos mantienen respecto de sus creencias. Mientras mayor sea éste mayor también será la disposición al diálogo con los otros (2).

En tercer lugar se propone como un mero principio heurístico la idea de una *humanidad como ciudadanía cosmopolita* con base en la noción de derechos fundamentales. Esta idea ha de ocupar el lugar que en la concepción del juicio reflexionante tiene la noción de *finalidad*. Dicha finalidad que para nosotros -como para Kant- es meramente formal, serviría para orientar sin determinar el contenido de los juicios individuales. Dicho de otro modo, indicaría qué es lo que estamos buscando al intentar constituir nuestro mundo público común en el seno de las discusiones. La ciudadanía cosmopolita en los derechos fundamentales pone por delante de cualquier construcción de la esfera pública la idea de igualdad en los derechos y las libertades de todo sujeto (3).

Finalmente se ofrecen algunas claves de lectura del capítulo cuyo objeto es tender algunos puentes hacia capítulos subsiguientes que permiten mejor orientar acerca del desarrollo global de nuestra investigación (4).

### 1.1. Pluralidad humana y juicio reflexionante.

En este primer apartado trataremos de dar cuenta de toda esta problemática a través de la interesante lectura que realiza Hannah Arendt de Kant<sup>21</sup>. Arendt ve en la *Crítica del Juicio*<sup>22</sup>, referida al gusto estético, la “verdadera” filosofía política del filósofo de Königsberg. Rechaza que dicha filosofía pueda hallarse en las dos *Críticas* anteriores, o incluso en los textos explícitamente políticos de Kant. Para ella, sólo en el desarrollo de la noción de juicio reflexionante con su imperativo del pensar ampliado o extendido se expresa una racionalidad que apela indefectiblemente a los otros sujetos, y se convierte así en el mejor punto de partida para entender el ámbito público-político. Sobre todo desde el presupuesto arendtiano de que dicho ámbito se caracteriza necesariamente por su *pluralidad*. Hannah Arendt señala que el espacio público, gracias a la *libertad* de acción y discurso de los individuos, se constituye necesariamente como un espacio plural, como *no-homogéneo*. Siendo entonces distintiva del dominio político, la

---

<sup>21</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Entre las diversas interpretaciones de la idea arendtiana del juicio reflexionante hemos sacado especial provecho de Ronald Beiner, *Political Judgment*, op. cit.; Ronald Beiner, “Hannah Arendt on Judging”, en Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit.; Richard J. Bernstein, “¿Qué es el juzgar? El actor y el espectador” en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI, 1991; Mauricio Passerin D'Entrèves, “Hannah Arendt's theory of judgment” en *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge, 1994; Paul Ricoeur, “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt” en *Lo justo*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1997; Dagmar Barnouw, “The Quality of Judgment. Arendt and Kant” en *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1990; Phillip Hansen, “What is Thinking Politically?” en *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993; Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason”, en Larry May and Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996; Michael G. Gottsegen, “The Rectification of the Action-Ideal: Judgment, Common Sense and a New Logos of Politics” en *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, State University of New York Press, 1994; Seyla Benhabib, “Judgment and Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought” en *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992; María Pía Lara, “Hannah Arendt: los espacios reflexivos de constitución moral”, en Luis Villoro y León Olivé (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, UNAM, 1996.

<sup>22</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 1997; asimismo, Immanuel Kant, *Primera introducción a la 'Crítica del Juicio'*, Madrid, Visor, 1987. Un instructivo análisis de la doctrina del juicio en Kant, puede verse en Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

pluralidad consiste en “estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”<sup>23</sup>. En *La condición humana*, Arendt observaba que la pluralidad es una condición básica de la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). A través de ella los hombres se revelan como *iguales y distintos*, porque:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse<sup>24</sup>.

Para Arendt es por medio del discurso y la acción que los seres humanos se revelan como seres únicos, como no intercambiables. De esta forma la existencia de cada individuo enriquece al mundo que de otra manera se vería privado de su perspectiva<sup>25</sup>.

No hay que ser arendtiano para conceder la importancia de atender al tema de la pluralidad de perspectivas, de creencias o de modos de vida, para comprender la dinámica de las sociedades contemporáneas, y para suponer junto con nuestra autora -como también hace John Rawls- que esta pluralidad es constitutiva del espacio público, no accidental, y que sólo podría ser suprimida por la violencia o uso opresivo del poder estatal<sup>26</sup>.

Hannah Arendt es uno de los teóricos políticos contemporáneos que más importancia han concedido al tema de la pluralidad humana, y al problema de cómo ésta puede ser pensada para lograr la acción colectiva y la vida en comunidad. Es menester recalcar esto porque la comprensión del ámbito público como un ámbito plural no es un tema accesorio a su construcción teórica; es decir, no es un tema “interesante” que habría que atender una vez que hubiéramos resuelto el problema del orden, del estado, del poder, etc. Más bien cualquier otro tema tendrá que ser subordinado a ese preentendimiento que tiene la filósofa acerca de la vida en sociedad. En

---

<sup>23</sup> Cfr. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1997, p. 45.

<sup>24</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 200.

<sup>25</sup> Sobre el particular Cristina Sánchez observa acerca de Arendt: “En su teoría la pluralidad juega un papel fundamental. Es la condición necesaria previa para que se den la acción y el discurso. Bien podemos afirmar que su presencia atraviesa todos los conceptos relevantes de su obra: acción, poder, espacio público... Y que, por el contrario, aquellas situaciones en las que no se respeta la pluralidad van a quedar al margen de lo que constituye la esfera de lo político. Por tanto, la pluralidad vendría a ser la línea divisoria, la frontera a partir de la cual se establecen los límites y el espacio de lo político”; cfr. *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 171.

<sup>26</sup> Rawls señala que dicha pluralidad es resultado del desarrollo de instituciones libres en el medio de sociedades que han aprendido, en un largo y accidentado proceso histórico, acerca de las ventajas de la *tolerancia positiva*; cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996. Acerca de dicha idea de puede verse también Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

cierto modo, como Rawls, Hannah Arendt menciona que la pluralidad humana es resultado natural de la libertad en ejercicio. Invariablemente, la libertad en el sentido de Arendt, como capacidad de dar existencia a algo que antes no existía, a algo que no estaba en el mundo, configura al mundo como plural y diverso, y al mismo tiempo -y esto también es importante-, como un mundo contingente<sup>27</sup>. Como señala Enrique Serrano:

la pluralidad es la *ratio cognoscendi* de la contingencia, porque la experiencia de la primera es lo que nos permite percibir la segunda. Mientras que la contingencia es la *ratio essendi* de la pluralidad, debido a que el carácter contingente del mundo humano da lugar a la pluralidad que lo distingue<sup>28</sup>.

El mundo clásico de los griegos, el ejemplo del ágora de la polis, sirve a Arendt como modelo para pensar la política como un espacio de aparición y de expresión de las excelencias y las virtudes ciudadanas. Dicho espacio de expresión supone en el modelo “agonal” griego la previa satisfacción de las necesidades básicas de los individuos en la esfera doméstica, como condición *sine qua non* de acceso al campo de la política. En *La condición humana* podemos observar la rígida categorización arendtiana del mundo, como lugar diferenciado en los espacios para *labor*, *trabajo* y *acción*; de los que corresponde únicamente a la acción un lugar relevante dentro de la esfera de la política. Y no es que se consideren el ámbito de la labor o del trabajo como totalmente irrelevantes, o como muy poco importantes para el entendimiento de la sociedad, porque claramente se pone de manifiesto que con ellos se resuelve la reproducción de la vida material de los sujetos, en su ciclos biológicos (*labor*) o en lo relativo a los objetos artificiales del mundo (*trabajo*). Simplemente, Hannah Arendt considera entonces que los temas relacionados con estas esferas deben ser comprendidos como las mismas condiciones de posibilidad del ámbito público-político, porque si no los atendemos este último no podría existir. Para la filósofa la labor y el trabajo ocupan los lugares que, en su representación de la antigüedad clásica, se otorga a la *ley* y a la *muralla* de la polis. Y lo que quiere decir con esto, es que los griegos no discutían en el ágora acerca de la ley y la muralla de la ciudad, sino que simplemente las daban por supuestas.

<sup>27</sup> Cfr. Hannah Arendt, “¿Qué es la libertad”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184.

<sup>28</sup> Cfr. Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt, y la definición de lo político*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998. Siguiendo a Dana R. Villa, Cristina Sánchez señala “la pluralidad juega un cometido *ontológicamente constitutivo*, ya que sólo percibimos la realidad como resultado de una pluralidad de perspectivas”; cfr. *Hannah Arendt. El espacio de la política*, op. cit., p. 264.



Hannah Arendt muestra una perspectiva similar en *Sobre la revolución*; ensayo donde lleva a cabo una interesante exposición del desarrollo de las revoluciones francesa y americana, destacando que el éxito de esta última frente al fracaso de la primera se debió, fundamentalmente, a que la revolución francesa se propuso como uno de sus objetivos centrales, dar satisfacción al cúmulo de demandas de una sociedad paupérrima, y por entender que esta satisfacción aseguraba el triunfo, para el pueblo, de la libertad anhelada. Para la pensadora, dicha libertad sólo puede ser resultado de una educación para la libertad; educación que tiene que pasar por su práctica continuada, por su ejercicio constante. Arendt recuerda -como Tocqueville- el asociacionismo americano, la práctica cotidiana de la democracia en sus consejos, en las asociaciones religiosas; e indica que aquí se halla la razón de su triunfo. Los americanos, sostiene Arendt, no se preocuparon directamente por la cuestión social, sino más bien por fortalecer aquellas instituciones que aseguraban las prácticas a que ya estaban acostumbrados<sup>29</sup>.

Pese a las objeciones que se puedan plantear a esta perspectiva, estimamos que el argumento arendtiano es bastante sugerente. No parece descabellado pensar que la ocupación de los espacios públicos en nuestras sociedades complejas, el interés por participar en el desarrollo de los debates o las campañas políticas, y la habilidad para hacerlo, suponga en cierto modo haber resuelto ya ciertas necesidades inmediatas de supervivencia, y cierta comprensión mínima global del entorno social y de las condiciones adecuadas de nuestra agencia en él. Debe recordarse por ello que en el lenguaje arendtiano, la libertad como total espontaneidad, como capacidad de hacer, como poder actual de iniciar cursos nuevos de acción, no se identifica exactamente con la liberación, pues ésta para Arendt implica solamente haber roto la cadena de las necesidades naturales humanas. La filósofa entiende entonces que como antes de dicha liberación los sujetos somos naturalmente iguales, la política no tendría nada que decir acerca de aquellas necesidades, porque lo político tiene más bien que ver con el espacio de expresión de la libertad en la pluralidad.

De aquí se sigue empero un grave problema. Debido a nuestras intuiciones más comunes, lo político como un ámbito al que sólo se pudiera acceder bajo ciertas condiciones, resulta a todas luces una mala comprensión de lo que significa el campo de la política. Parece en cambio que la

---

<sup>29</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 66-114.. Sobre el particular, cfr. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (2 vols.), Madrid, Alianza, 1980. Asimismo, resulta sumamente instructivo el texto de José María Sauca Cano, *La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.



política hoy exige ser pensada como un lugar abierto al mayor número de individuos, lo más inclusivo posible.

Es verdad que la propuesta de Hannah Arendt en *La condición humana* difícilmente puede dar respuesta, desde sus premisas, a todas estas inquietudes referidas principalmente a las condiciones de marginalidad social, cultural o económica de los individuos, que los convierten en sujetos incapaces de participación política, porque sus demandas estarían atadas a la satisfacción de necesidades básicas de subsistencia. Y en este nivel, relativo a las esferas de la *labor* y el *trabajo*, donde se realizan actividades meramente de reproducción material de la vida *-poiéticas*, en lenguaje aristotélico-, no puede existir lo político en sí, cuyo lugar natural es el espacio de la libertad y de la realización de fines humanos elegidos *-praxis-*, no impuestos por ningún orden necesario. Pero no sería correcto quedarnos con la idea de que Hannah Arendt no se hace consciente nunca de ciertas inquietudes generadas por aquella propuesta. Su preocupación por el *paria* o *apátrida*, por el *advenedizo*, o por el individuo *no-ciudadano*, la obliga a repensar algunos de sus postulados. Porque lo que el no-ciudadano pone de manifiesto es precisamente la inexistencia de un marco común de acuerdo, de un consenso elemental, a partir del cual determinados individuos puedan perseguir sus propios fines. Arendt se da cuenta de que en estas condiciones de marginalidad de los consensos de los “verdaderos” ciudadanos, el *paria* se encuentra totalmente incapacitado para realizar su libertad. Y si no concedemos al menos las bases para el ejercicio real de la libertad, según nuestra filósofa, lo que hacemos es negar la misma humanidad de las personas:

El *hombre*, tal como la filosofía y la teología lo entienden, *sólo existe -o se realiza- en la política, con los mismos derechos que los más diversos se garantizan* [hasta aquí cursivas mías, A.S.]. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación *del hombre*<sup>30</sup>.

Por ello creemos que puede sostenerse la idea de que para Arendt el mismo consenso básico ciudadano puede y debe ser sometido a debate crítico, máxime cuando se presuma construido sobre la exclusión de determinados sectores de la sociedad<sup>31</sup>. Podríamos entonces decir que el

---

<sup>30</sup> Cfr. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 46.

<sup>31</sup> Al respecto, pueden verse las reflexiones de la filósofa acerca de la *desobediencia civil*; cfr. Hannah Arendt, “Desobediencia civil” en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 59-108.

principio político básico, a partir de estas nuevas reflexiones, sería para todos y cada uno de los individuos “el derecho a tener derechos”<sup>32</sup>.

Entendemos que este derecho se referiría especialmente al reconocimiento en condiciones de igualdad de todos los individuos en su diversidad como agentes libres, porque su concepción de lo público-político va a proponerse hasta el final de su vida, dar cuenta de un ámbito de encuentro de personas para la acción colectiva. Ámbito en donde dicha acción sea entendida como no estando determinada por ningún orden necesario del mundo, causal o metafísico, ni por ninguna noción de verdad que pudiera aprehenderlo en su totalidad. En este sentido la intención de Arendt será la misma de principio a fin: lidiar con una noción de la política como abierta a la acción libre, y por ende, como expuesta siempre a la contingencia.

Ahora bien, comprender a los individuos como agentes libres, convirtiendo en central la idea del “derecho a tener derechos”, pone en problemas aquella otra concepción de la política, debido a que permite sacar a discusión pública los ámbitos relativos a la reproducción material de la vida, a las necesidades humanas, cuando exista la sospecha fundada de que en ese ámbito se niegan las condiciones elementales para la agencia moral o política de las personas. Para Arendt como para Kant el principal derecho sería la libertad del ejercicio público de la razón, de ocupar un lugar en el espacio público de las razones, sin más constreñimiento que los buenos argumentos. Porque normalmente sólo cuando los sujetos son escuchados *como personas*, es que se aparece como relevante en el plano práctico-normativo atender a sus demandas; mientras que si tratamos con ellos, como tantas veces, a través de la mediación de sistemas de acción diferenciados -economía, poder, tecnologías; pero también religión, culturas o costumbres-, corremos el riesgo de ser ciegos a su humanidad.

Para Enrique Serrano el entendimiento de los individuos *como personas jurídicas*, a partir de una igual titularidad de derechos y obligaciones, y no a partir de alguna identidad sustantiva o funcional, permite construir un nuevo consenso (*consensus iuris*), desde el cual se pueda trabajar

---

<sup>32</sup> Sobre este tema, véase especialmente: Hannah Arendt, “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre” en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 343-382. Asimismo, cfr. Celso Lafer, “Los derechos humanos como construcción de la igualdad. La ciudadanía como el derecho a tener derechos”, en *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 168-189.

un marco normativo que permita estabilizar las expectativas de los individuos y coordinar sus acciones<sup>33</sup>.

Sin embargo, parece que hemos llegado muy rápido hasta aquí. Pues no es nada claro que los individuos se decidan con facilidad a variar este tipo de consensos y acuerdos normativos, o a mudar sus sistemas de creencias y prácticas. No me refiero únicamente a los sujetos que gozan las ventajas de una sociedad injusta, sino incluso a aquellas personas colocadas en situaciones de exclusión y marginación. Quizás sea ésta una de las principales enseñanzas que nos han brindado las ciencias sociales: que las estructuras, sistemas e instituciones de la sociedad se constituyen como marcos de sentido, de seguridad y confianza para los individuos que son en un cierto sentido irrebasables como condiciones iniciales de la acción<sup>34</sup>; y esto aún en la tradición más hermenéutica o comprensiva -cuya fuente originaria estaría en Max Weber. En lo que a Arendt respecta, la incapacidad de los individuos para modificar las “reglas del juego”, o bien para pensar o juzgar ante su ausencia, puede verse en *Los orígenes del totalitarismo* y en *Eichmann en Jerusalén*.

Así, por ejemplo, los análisis realizados con base en estudios empíricos acerca del quebrantamiento de las expectativas normativas nos revelan la importancia de dichas expectativas en la constitución y dotación de sentido de la realidad, o en la formación de las identidades, y exponen con claridad el problema hobbesiano del orden social<sup>35</sup>. La existencia de este orden, pese al carácter plural y abierto de las sociedades, pone de manifiesto la necesidad para los sujetos de coordinar sus acciones por medio del reconocimiento y respeto de ciertas pautas intersubjetivas de conducta. Sin embargo, estas pautas o reglas para la coordinación de las acciones humanas, que preexisten a las biografías particulares de los individuos, aunque constriñen y condicionan nuestras acciones corrientes, nosotros creemos que no son totalmente determinantes de ellas, sino que pueden a su vez ser afectadas, reinterpretadas o redefinidas por los agentes humanos, debido al natural carácter abierto de la acción que se orienta en un medio siempre cambiante. Es exactamente aquí donde consideramos de mucho provecho atender con Arendt a las estructuras

---

<sup>33</sup> Cfr. Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto*, op. cit., p. 153.

<sup>34</sup> Cfr. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 39-41. Del mismo autor puede verse también sobre este tema *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998; y *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

<sup>35</sup> A este respecto resultan clarificadores los trabajos realizados desde la etnometodología o el llamado “enfoque dramático”. Véase, por ejemplo, Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall, 1967; o Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, Amorrortu, 1987.

del juicio reflexionante, pues dicho juicio -entiende la filósofa- nos ayuda a pensar frente a cada caso concreto en la ausencia de reglas o valores determinados, cuando los marcos de acuerdo o de sentido se rompen o entran en crisis.

Por todo ello estimamos que puede descubrirse la trascendencia de cuestionar desde la extrañeza, desde lo distinto, la vigencia de los acuerdos normativos existentes, de los consensos en torno a valores culturales, e incluso de las meras rutinas y prácticas cotidianas. No es necesario que profundicemos en este momento en el tema de la legitimidad de dichos acuerdos normativos iniciales, o en la naturaleza y carácter de las tradiciones y la cultura. Basta que podamos estar provisionalmente de acuerdo en el hecho de que de modo normal nuestras acciones se insertan en sistemas de prácticas y en esquemas valorativos preexistentes a nuestras elecciones concretas, y que es lo más común que, salvo que dichos sistemas y esquemas sean puestos en cuestionamiento -más o menos de modo global-, no solemos escapar a su influencia.

De esta forma se pone de manifiesto la relevancia del esfuerzo de Hannah Arendt al tratar de reconstruir un modelo para el ejercicio de la racionalidad política acorde con las características de las sociedades contemporáneas. Arendt se ve obligada a reflexionar acerca de su anterior comprensión del ámbito público modelada con el ejemplo del ágora de la polis griega, al observar que en las sociedades de su tiempo (especialmente por el avance del fenómeno totalitario) la destrucción de lo público se opera desde la negación misma del derecho de *aparecerse frente a los otros*, de constituir un mundo plural. El ascenso del *homo faber*; el antisemitismo, el imperialismo, el fascismo, y el totalitarismo, son todos ellos muestras dolorosas de lo que significa pensar el orden social desde la negación de la pluralidad; negación que como hemos visto, para Arendt, significa la pérdida de la humanidad<sup>36</sup>. En todos estos ejemplos se rechaza la pluralidad y la contingencia del mundo, y se trata de construir un orden homogéneo con base en una idea unitaria y omniabarcante de verdad -ideología- o en una determinada filosofía de la historia<sup>37</sup>. En estas circunstancias es evidente que cualquier individuo que no comparta el mismo

---

<sup>36</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.

<sup>37</sup> Al respecto señala nuestra autora: "Yo llamo ideologías en este contexto a todos los *ismos* que pretenden haber encontrado la clave explicativa para todos los misterios de la vida y el mundo". En este sentido, ni el racismo ni el socialismo son en sí mismos ideologías sino cuando pretenden explicar todo el pasado y el futuro, sin apelar a las actuales experiencias: "Este último punto es crucial. Esta arrogante emancipación de la realidad y la experiencia, más que cualquier contenido, es lo que prefigura la conexión entre ideología y terror"; "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", en *Essays in Understanding. 1930-1954*, New York, Harcourt Brace and Company, 1993, pp. 349-350.

entendimiento de la sociedad o de la historia, se convierte en un enemigo peligroso que debemos “disciplinar” y asimilar, o eliminar.

Al respecto, recuerda Tzvetan Todorov acerca de los individuos enviados a los campos de concentración en los regímenes totalitarios:

El rasgo común de los individuos pertenecientes a esta categoría es el de haber expresado efectivamente su desacuerdo con la línea oficial, aunque nunca se hubiesen comportado como enemigos ni hubiesen amenazado por la fuerza al nuevo poder. Es éste quien, por las necesidades de su propia causa, transforma a los adversarios en enemigos. El Estado totalitario no admite la pluralidad de opiniones, por lo que todo desacuerdo debe ser aplastado<sup>38</sup>.

## 1.2. *Sensus communis*: entre la particularidad y la universalidad.

Consideramos que puede estarse de acuerdo con Celso Lafer cuando dice que para Hannah Arendt la *justicia* no tiene que ver tanto con la proporcionalidad y el reparto, como con la *construcción pública de la igualdad*; es decir, con el análisis de la ciudadanía en el sentido antes mencionado: del elemental “derecho a tener derechos”<sup>39</sup>. Nos hemos referido ya a la construcción de la noción de persona teniendo como base la idea de igual titularidad de derechos y obligaciones. Nosotros creemos que dicha noción está implicada en una concepción compleja de la ciudadanía<sup>40</sup>. Señalamos también la existencia de ciertos fenómenos de las sociedades contemporáneas que generan reducciones de la pluralidad en el seno del ámbito público, al negar o desconocer las perspectivas y las posiciones de determinados grupos de individuos que se encuentran realmente excluidos de los debates políticos (por ejemplo, indígenas, inmigrantes ilegales, desempleados, etc.).

Sin lugar a dudas pensamos que una concepción abierta e inclusiva del espacio público genera fuertes exigencias. En lo básico, éstas consisten en el deber de ejercitar permanentemente el diálogo como el mejor medio para resolver las controversias y para la coordinación de las

---

<sup>38</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus, 1998, p. 64.

<sup>39</sup> Cfr. Celso Lafer, “Los derechos humanos como construcción de la igualdad. La ciudadanía como el derecho a tener derechos”, en *La reconstrucción de los derechos humanos*, op. cit., pp. 168-189.

<sup>40</sup> Acerca de este tema, puede verse Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998. Asimismo, Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1993; o John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit.

acciones, así como para la atención debida de las demandas y reclamos de los demás. Nuestra hipótesis es que la recuperación de la noción de juicio reflexionante de Immanuel Kant, llevada a cabo por Arendt, resulta de especial ayuda para atender a un espacio público semejante. Lo que la filósofa nos dice es que de la lectura de la *Crítica del juicio* puede obtenerse una idea del juicio reflexionante como una habilidad específicamente política, que hace posible al individuo orientarse en la esfera pública en el medio de sistemas diferenciados de prácticas y creencias, y juzgar los fenómenos que en dicha esfera acontecen desde un punto de vista relativamente imparcial y objetivo, o, al menos desinteresado. Este punto de vista se lograría gracias a la cualidad propia del juicio que Kant denomina “mentalidad ampliada”, que consiste en la *capacidad de pensar en el lugar de cualquier otro*. Acerca de esta máxima del juicio o del “entendimiento común humano”, Kant recuerda que estamos acostumbrados a referirnos a las personas como poseyendo una mentalidad amplia, cuando son capaces de apartarse de las condiciones privadas subjetivas -prejuicios, intereses egoístas, ignorancia o error-, dentro de las cuales tantos otros -los individuos “estrechos”- están como encerrados, y de reflexionar

sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)<sup>41</sup>.

Para el filósofo de Königsberg las otras dos máximas del juicio son: *pensar por sí mismo*, o máxima de la ilustración, que supone un modo de pensar libre de prejuicios, de supersticiones, y sin ser conducido por otros; y *pensar siempre de acuerdo consigo mismo*, o máxima del pensar consecuente, que se puede alcanzar sólo con el ejercicio diestro de las otras dos máximas (de la ilustración y de la mentalidad ampliada). En lo que toca a la primera, creemos que descansa en la concepción kantiana de la autonomía de los individuos, con su entendimiento de la razón práctica como asequible a cualquier sujeto que se revela en el “hecho de la razón” o conciencia de la libertad, más allá de cualquier inclinación o determinación natural o social<sup>42</sup>. La otra, la máxima del pensar consecuente o tercera de las máximas del juicio, representa un muy alto grado de reflexividad porque implica que, logrado el ejercicio de nuestra imaginación representativa de ponernos en el lugar del otro y habiendo adquirido su perspectiva, volvamos sobre nuestra persona y con todas nuestras creencias en juego, hagamos un uso imparcial de todo ello, procurando lograr que el juego diverso de perspectivas -las nuestras y las de los demás- dé lugar a

<sup>41</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 247.

<sup>42</sup> En otra parte de la *Crítica del juicio*, Kant señala como la primera característica del juicio del gusto su *pretensión de autonomía*, pues “hacer de juicios extraños el motivo de determinación del propio sería heteronomía”; o bien, “se pide que el sujeto juzgue por sí, sin que tenga necesidad de explorar, por la experiencia, entre los juicios de los demás”; pp. 230-233.

una construcción o respuesta coherente. Dicha imparcialidad implica que a través de esta máxima podamos considerar en plena igualdad las creencias de los otros junto con las nuestras, y que estemos dispuestos a modificar las que sosteníamos inicialmente. Kant explica esto con total claridad en una carta dirigida a Marcus Herz en el año de 1770:

Sabes que no aproximo objeciones razonables con la sola intención de refutarlas, sino que pensando sobre ellas, siempre las coloco junto con mis juicios y les doy la oportunidad de modificar todas mis creencias, incluso las más apreciadas. Mantengo la esperanza de que viendo mis juicios imparcialmente, desde el punto de vista de los otros, alguna perspectiva tercera, que mejore mi perspectiva previa, pueda ser obtenida<sup>43</sup>.

Pero antes de explicarnos cuáles y qué son las máximas del juicio del entendimiento humano común, Kant se preocupa por hacernos ver que dicho entendimiento debe ser considerado “como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende el nombre de hombre”, y que al encontrarse en todas partes, en todas las personas, con la sola condición de estar meramente “sano” -aunque no se esté cultivado-, su posesión no constituye un mérito ni ventaja alguna<sup>44</sup>. En este orden de ideas, no es posible desde la comprensión kantiana de lo que significa el sentido común o *sensus communis*, como un sentido que es común a todos los hombres, dejar fuera de lo que usualmente comprendemos como racionalidad a ciertos individuos o grupos. Porque la razón humana, si se pretende universal -y notemos que todos nuestros juicios o enunciados acerca de la verdad, la humanidad o la justicia connotan dicha pretensión- requiere como condición formal la abstracción de las limitaciones propias de nuestra naturaleza finita, y como ideal regulativo y condición material para lograr dicha abstracción, la atención real a las perspectivas de los demás mediante el ejercicio reflexivo de nuestra imaginación de ponernos en su lugar.

Esto no quiere decir que en todos los casos, en las prácticas reales de diálogo público en que se atiendan las perspectivas de todos los sujetos, se obtendrán los mejores resultados posibles, o los resultados óptimos. Por esta razón dichos resultados siempre deberán ser vistos únicamente como los mejores “dadas las circunstancias y la información disponible”. Invariablemente por tanto deberán ser entendidos como provisionales. Sin embargo, la ausencia de reconocimiento a ciertos individuos o grupos como sujetos iguales en el diálogo, tendrá que ser siempre un motivo fundado de sospecha acerca de la validez, la corrección o la oportunidad de ciertos acuerdos.

---

<sup>43</sup> Citado por Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 42.

<sup>44</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, op.cit., p. 245.

Nosotros creemos que esto puede decirse de conformidad con el propio Kant, quien al desarrollar conceptualmente la máxima del pensar ampliado o extendido, muestra que con ella *no trata de una facultad del conocimiento* sino del *modo de pensar*, para hacer de éste un uso conforme a un fin; a saber, alcanzar el punto de vista universal que sólo puede determinarse poniéndonos en el lugar de los otros<sup>45</sup>. Es relevante observar esto porque atañe directamente a un tema muy importante para la filosofía práctica: el problema del cognitivismo en moral o en política. Esto es, sobre si podemos alcanzar algún tipo de verdad universalmente válida en estos ámbitos. La distinción que en este momento realiza el pensador de Königsberg nos da que pensar acerca de la enorme importancia de considerar la pluralidad de perspectivas, por encima incluso de cualquier fórmula de razonamiento individual o silogismo con el que pudiera alcanzarse alguna verdad. No obstante, consideramos que dicha pluralidad se halla comprometida en Kant por la comprensión ocasional que tiene de una “humanidad” abstracta, con la que trata de representarse a todos los hombres. No habría nada que oponer por principio a este propósito kantiano. Al contrario, en todo momento hemos intentado sostener la misma idea de que hay que construir una noción del ámbito público político en donde quepan todas las personas, -o como lo expresan los zapatistas- “un mundo donde quepan todos los mundos”. Sin embargo, la lectura de su texto genera la duda si en realidad su propuesta de universalidad para el caso del juicio puede dar cuenta, con sus propias premisas, de la radical pluralidad del mundo público.

Por ello creemos que Hannah Arendt tiene en parte razón cuando sugiere una cierta incompreensión de Kant en el tratamiento de la pluralidad humana, porque su entendimiento del sentido común nos manda que tratemos de apartar lo más posible de nuestras representaciones el aspecto material, y las condiciones privadas subjetivas como corrientes causas de ilusión. Arendt cree que para Kant, en el fondo, la diferencia es fuente de error, y que su perseverancia significa la incapacidad de los individuos para dejar de lado la limitada perspectiva propia. La materialidad de nuestra existencia con las limitaciones normales de nuestras vidas particulares, es vista entonces como un “obstáculo” que el diálogo abierto, el uso público de la razón, ayudaría a eliminar. De esta manera la diversidad es enjuiciada como negativa porque a la larga, según Kant, todos los hombres somos esencialmente iguales y, seguramente, si estuviésemos dispuestos a realizar el ejercicio reflexivo de abstraernos de nuestras circunstancias materiales de existencia, podríamos acordar exactamente lo mismo y entender cabalmente lo que significa la humanidad.

---

<sup>45</sup> *Ídem*, p. 247. Por su parte, Hannah Arendt subraya la cualidad del juicio como *no-cognitivo*, observando que la verdad, a diferencia del juicio, constriñe y obliga a su adhesión, y no necesita ninguna “máxima”; véanse las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 71.



No ver las cosas de este modo convertiría en sospechosos de prejuicios, de egoísmo, o en alienados, a todos los individuos cuya particular manera de mirar el mundo o forma de vida cuestionen ese entendimiento de la humanidad, y, por ende, en potenciales objetos de exclusión o violencia.

Hannah Arendt está tratando de sortear ciertos problemas que observa en las nociones de racionalidad práctica e imperativo categórico kantianos que suponen una racionalidad monológica. Según ella esta forma de entender la universalidad implica abstraer por parte de un sujeto solitario las condiciones reales concretas de la propia existencia, y elevar a ley una máxima de acción que sólo podría ser convenida por seres idénticos como meros entes inteligibles, pero no reales. Hemos dicho en varias ocasiones que nuestra pensadora está especialmente preocupada con el tema de la pluralidad del mundo, con la individualidad y libertad concretas de los sujetos, que generan siempre situaciones nuevas y contingentes. Por eso es que el juicio kantiano se le aparece como el mejor instrumento para comprender el ámbito público. Sin embargo, observar la distinta manera de explicar cómo se constituye el *sensus communis* en Arendt y Kant permite ensayar algunas soluciones a todos estos problemas. Porque a partir de la identificación de *quiénes* sean los sujetos que integren la comunidad del juicio, y de la *calidad* con que se pueda acceder a la participación en dicha comunidad, podremos visualizar con mayor claridad a los individuos concretos que en cada interpretación resultan excluidos de la participación pública. En primer lugar, como hemos visto, Kant entiende por *sensus communis* o *sentido común*

la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana<sup>46</sup>.

Esto quiere decir que en Kant el sentido común nos pertenece en nuestra calidad de seres humanos, o sea, que lo poseemos todos los individuos como personas. No obstante, el problema kantiano que estamos señalando es el entendimiento a veces reducido -al menos en este punto- de lo que significa la humanidad de dichas personas. Porque para explicar esta idea el filósofo de Königsberg trata de evitar todas las limitaciones que dependen causalmente de nuestros juicios reales; y porque afirma que aquella humanidad sólo se logra -una vez más- apartando todo lo que en nuestro estado de representación es materia<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 245.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

Kant sostiene que para alcanzar la más amplia apertura del sentido común es necesario que los individuos puedan dejar de lado en su representación todos aquellos aspectos materiales de sus vidas que obstaculicen los acuerdos con los demás, y que, en principio, no representen intereses universalmente válidos *a priori* para cualquier sujeto. Sin entrar en la controversia acerca de la posibilidad de la metafísica kantiana como origen de una concepción dual de la naturaleza humana -*lo nouménico y lo fenoménico*-, consideramos que el modo de exposición kantiano induce en este respecto a una cierta confusión, en la medida en que establece la pretensión de dejar de lado o apartarse de “todo lo que en nuestro estado de representación es materia”, como si esto fuera equivalente a alcanzar el pretendido modo formal de representación. Para nosotros, la formalidad que justamente se exige para la representación en nuestros juicios no significa, de ningún modo, “apartarse” de nuestra condición material -finita, con necesidades concretas-; ni con “evitar la ilusión que nace de nuestras condiciones privadas subjetivas” -las únicas desde las cuales atendemos de entrada al mundo. En efecto sabemos que de manera corriente todas estas condiciones materiales y subjetivas pueden llegar a producir perplejidad, incomprensión y conflictos entre las personas, y en este sentido ser fuentes de desacuerdo. Sin embargo, nuestro argumento sería que no es lo mismo “abstraerse” que “apartarse” de lo material o subjetivo; y que solamente lo primero es una exigencia razonable<sup>48</sup>.

El filósofo de Königsberg explica -insisto- que la abstracción se logra apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, intentando salvar las condiciones privadas subjetivas. El error kantiano estriba, según nuestra apreciación, en la falta de precisión en torno al modo en que puede apelarse a las perspectivas de cada cual y comparar sus juicios con los nuestros. Asimismo, a la relación que existe entre dicha comparación interpersonal y lo que se entiende por la abstracción de la materialidad ya mencionada. Da la impresión que el filósofo supone que para poder comparar válidamente nuestros juicios con los de los demás, y para ponernos en el lugar de otras personas, es menester que hagamos *antes* el esfuerzo de apartarnos de nuestra materialidad o situaciones concretas, y evitar cualquier influencia perjudicial en el juicio. No obstante, si Kant señala que al atender a los juicios de los demás no tenemos por qué pensar en juicios reales sino más bien en juicios “meramente posibles”, y ponernos, no en el lugar de individuos concretos sino en el lugar de “cualquier otro”; entonces la certeza final sobre si

---

<sup>48</sup> Cuando realizo una abstracción y formulo un concepto o una idea -por ejemplo-, comprendo siempre que ella engloba diversos elementos particulares de los objetos o representaciones que se pretenden explicar; elementos de cuya importancia nada se dice, pero que *están ahí*. En cambio, “dejar de lado” o “apartar”, entiendo que apunta, aún en el lenguaje corriente, a un tipo de rechazo o discriminación de las diferencias.

hemos alcanzado o no dicha razón universal, sólo podría resultar del preentendimiento que los propios sujetos individuales tuvieran, de entrada, acerca de dicha razón. Es decir, el diálogo únicamente les serviría para corroborar lo que de hecho podrían haber sabido -sin discutir- de haber sido “honestos, racionales y razonables”<sup>49</sup>.

Sin embargo, ¿cómo puede alguien saber por sí mismo qué aspectos de su vida material afectan negativamente su capacidad de juzgar de manera imparcial? ; o bien, ¿cómo puede pensarse con sinceridad que cualquier otro individuo es igualmente humano o racional que nosotros, si de entrada poseemos ya una noción determinada de lo que la humanidad o la razón universal significan?

Nosotros creemos que únicamente *por medio* del ejercicio responsable del diálogo -es decir, *a través de él-*; del intercambio de ideas y de posiciones reales; de la comparación actual de puntos de vista, es como puede alcanzarse la pretendida abstracción de una manera humana y socialmente provechosa, crítica, y respetuosa de la pluralidad del mundo. No tenemos que dejar de un lado por principio nuestra “materialidad”, ni es deseable suprimir siempre nuestras “condiciones privadas subjetivas”, porque muchas veces sólo gracias a ellas se nos hacen relevantes ciertos aspectos del mundo a los que antes éramos ciegos, aspectos que nos enriquecen y hacen crecer nuestros horizontes práctico-normativos morales o políticos. Además, porque las particulares biografías de determinados individuos, las historias de exclusión de determinados colectivos, han contribuido también a ampliar el espectro de lo que nombramos públicamente como daño<sup>50</sup>. Basta con estar alertas y dispuestos a atender con honestidad todas aquellas condiciones que en nuestras prácticas cotidianas y creencias, *en el propio transcurso de la discusión*, descubramos que pueden afectar el buen curso del diálogo.

Hannah Arendt, por su parte, piensa que la noción kantiana de *sensus communis* puede significar una importante herramienta conceptual para tratar los temas de la verdad y la universalidad, que tanto le preocupan cuando se relacionan con el ámbito de la política. Arendt, sin embargo,

---

<sup>49</sup> Para Kant -crítica Arendt- los juicios dictados por la razón práctica pueden ser comunicados, pero la comunicación es secundaria, porque aún si no lo fueran, se mantendrían como válidos; cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 70.

<sup>50</sup> Al respecto, véase Carlos Thiebaut, “La democracia y el rechazo del daño (Sobre las condiciones públicas de la moral)”, *paper* presentado en el Seminario Permanente del Área de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Del mismo autor “Del mal teológico al daño secular” y “La negación del daño como origen de lo público”, Conferencias presentadas en la Fundación Juan March, Madrid, diciembre de 2002.

considera que éstos pueden tener un efecto pernicioso para la pluralidad. El tema del sentido común en nuestra autora será reconstruido con dos propósitos principales: en primer lugar, explicar la manera en que los individuos pueden, en nuestras sociedades complejas y anómicas, donde hay un creciente abandono o destrucción de la política, reconciliarse con el mundo. Recordemos que para Arendt estar en el mundo tiene que ver con el sentido de la pública pertenencia a una comunidad de iguales. En segundo lugar, el sentido común deberá poder dar cuenta del carácter plural del universo social.

A diferencia de Kant, Hannah Arendt entiende que el sentido común no tiene nada que ver con una pretendida naturaleza humana común, sino más bien con la cualidad de determinados sujetos como miembros de una comunidad histórica -cultural y política- concreta. En cualquier caso, como bien señala Roberto Esposito, Arendt no es en estricto sentido una pensadora de la comunidad sino de una radical intersubjetividad<sup>51</sup>. La filósofa pretende atender a todos y cada uno de los individuos concretos de tal modo que únicamente su participación actual en los diálogos y los acuerdos, sea la fuente de su validez y corrección. Al ser la diversidad humana su interés principal, la imposibilidad de los acuerdos que pueda resultar de las diferentes perspectivas individuales no es vista nunca como negativa, sino como característica de la esfera pública. Por ello el espacio público arendtiano no es nunca homogéneo o monolítico.

Al apelar a las voces reales de todos los individuos de una comunidad determinada, y al comprender que no hay una posición “única” o “verdadera”, que no existe una perspectiva “universal” *a priori*, sino a lo más distintas propuestas que poseen la pretensión de alcanzar acuerdos comunes para la acción, Hannah Arendt rechaza el cognitivismo en el campo de la política, e insiste en la relevancia de la simple opinión o *doxa*<sup>52</sup>. Entiende que recurrir a conceptos “fuertes” como “verdad” o “universalidad” para referirnos al dominio político puede ser peligroso para la defensa del mundo público como un mundo de libertad, donde la necesidad no juega ningún papel, y se está siempre a merced de la contingencia propia de la acción humana.

---

<sup>51</sup> Cfr. Roberto Esposito, “¿Polis o comunitas?”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 117-129. Para el autor, tanto en su apelación a la *polis* griega como a la máxima del pensar ampliado del juicio reflexionante de Kant, Arendt entendería el mundo público como un mundo esencialmente plural: “No hay sujeto -en la *polis*- que no sea desde siempre los sujetos. O mejor dicho su interrelación”, p. 121. Por esta razón, nosotros consideramos que la interpretación de Onora O’Neill del *sensus communis* como un sentido público más que -en expresión de la propia Arendt- como un sentido de comunidad (*community sense*) refleja mejor las intenciones de la filósofa judía en relación con la pluralidad política; cfr. *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 45.

<sup>52</sup> Cfr. Hannah Arendt, “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 249.

Ahora bien, si se entiende que la universalidad o la verdad no desempeñan ningún papel importante en el campo de la política, nos surge la inquietud acerca de qué criterios entonces pueden servirnos para distinguir los acuerdos correctos de los incorrectos, y las “buenas” decisiones respecto de las “malas”. Asimismo, se hace pertinente la pregunta sobre la legitimidad que tendríamos para obligar al cumplimiento de los acuerdos a los sujetos que no dieron su aprobación para los mismos. Hannah Arendt guarda silencio respecto de ello. Si solamente a través de los acuerdos reales logrados mediante la consideración de la perspectiva actual de los sujetos del diálogo es posible apreciar la legitimidad de las decisiones políticas, corremos el riesgo de construir una teoría acerca de la razón política muy poco reflexiva, y, por tanto, incapaz para el aprendizaje constante. Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer han criticado a Hannah Arendt que, después de todo su empeño trabajando en una noción comunicativa de la acción colectiva, por su rechazo a admitir un criterio de corrección o un principio de crítica -aún sólo formal-, es decir, por su negativa a pensar que el espacio que existe entre verdad y opinión pueda en principio salvarse con argumentaciones, se ve obligada a recurrir a la capacidad de los individuos para hacer y mantener promesas, para *contratar*:

La base del poder la ve en el contrato suscrito por libres e iguales con el que las partes se obligan recíprocamente. Para asegurar el núcleo normativo de la originaria equivalencia que establece entre poder y libertad Hannah Arendt acaba fiándose más de la venerable figura del contrato que de su propio contexto de praxis comunicativa<sup>53</sup>.

¿Cómo podemos intentar reconciliar las concepciones kantiana y arendtiana del sentido común para tratar de resolver algunos de sus problemas? Aquí no trataremos de buscar un “justo medio” entre ellas, sino más bien de proponer una perspectiva imparcial con base en algunas ideas despertadas por el estudio de ambas.

Tal vez la problemática que estamos refiriendo sea producto de una tensión irresuelta en la obra del propio Kant, por no aclarar suficientemente si el juicio del gusto o estético debía entenderse

---

<sup>53</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Hannah Arendt” en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 221-222. Asimismo, Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason”, *op. cit.* En su crítica a Arendt, Peter J. Steinberger señala que “el juicio no está concernido primariamente con la verdad. La validez del juicio no implica entonces prueba o demostración sino, más bien, el consentimiento posible y actual de otros. Mi juicio es válido si puedo persuadir a otros de suscribirlo. Para Arendt esto significa también que la validez del juicio es necesariamente específica y particular, más que universal; cfr. *The Concept of Political Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, p. 67.

en el campo *cognitivo* o en el *comunicativo*. Como hemos explicado antes al referirnos a la concepción kantiana del sentido común, parece haber una cierta confusión sobre este punto. Dicha confusión resultaría por proponerse el filósofo de Königsberg atender a la pluralidad de perspectivas de todos y cada uno de los individuos, como la única manera de evitar lo más posible nuestras limitaciones y prejuicios, y, al mismo tiempo, de alcanzar una cierta universalidad, un tipo peculiar de certeza. Sin embargo, la creencia en la posibilidad de lo universal para nuestros juicios, se apoyaría ella misma según Kant -circularmente- en el entendimiento previo de una humanidad común, e idéntica en el fondo para todos los individuos, como la única razón por la cual se haría relevante la consideración del juicio de todos. Porque recordemos, la no identidad de los juicios termina por convertirse para Kant, a la larga, en la consecuencia negativa de no haber podido eliminarse nuestros prejuicios.

Kant señala explícitamente que la máxima del juicio relativa al pensar ampliado no trata de una facultad del conocimiento, sino del *modo de pensar*; que nosotros entenderíamos como el uso público de la razón. De esta manera, a pesar de la aparente confusión, el pensamiento de Kant a este respecto resulta a favor de la comunicabilidad del juicio, más que de su cualidad cognoscitiva.

(L)a capacidad universal de comunicación del estado espiritual, en la representación dada, es la que tiene que estar a la base del juicio del gusto, como subjetiva condición del mismo<sup>54</sup>.

La continua comunicación entre los individuos mediante el ejercicio de la *imaginación representativa* -que consiste en ponerse en el lugar del otro concreto-, sería en este orden de ideas lo único que podría generar las condiciones para establecer como deber el reconocimiento de las diferencias y de la pluralidad, y para comprender y defender cabalmente su derecho correlativo. Lo que quiero decir, es que como Kant no entiende que sean determinados conceptos -por ejemplo, el de la Humanidad- los que predominen en el juicio, sino más bien aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación, a saber, la facultad imaginativa y la mentalidad ampliada<sup>55</sup>; entonces tiene que comprenderse que la atención a las

---

<sup>54</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 148.

<sup>55</sup> “La capacidad de los hombres de comunicarse sus pensamientos exige una relación de la imaginación y del entendimiento para asociar a los conceptos intuiciones y a éstas, a su vez, conceptos que se juntan en un conocimiento; pero entonces la concordancia de ambas facultades del espíritu es conforme a ley, bajo la presión de determinados conceptos. Sólo cuando la imaginación, en su libertad, despierta el entendimiento, y éste, sin concepto, pone la imaginación en un juego regular, entonces se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interior de un estado del espíritu conforme a fin”; *idem*, p. 248.

perspectivas reales de todos los demás es constitutiva o connatural a nuestra facultad de juzgar. De esta manera el *derecho al uso público de la propia razón*, la libertad de exponer nuestras creencias y formas de ver el mundo, tendrá que ser visto como *ideal regulativo* para el espacio de las relaciones interpersonales, y especialmente para la esfera política. Dicho de otra forma, la existencia misma del juicio reflexionante dependería como condición *sine qua non*, de considerar la pluralidad de perspectivas y posiciones, así como del mandato práctico o imperativo de reconocer el derecho de todo individuo o grupo para manifestar sus opiniones y creencias.

Según Kant, no es desde luego imposible que pensemos acertadamente por nuestra propia cuenta. Sin embargo, reconoce que no podríamos continuar así indefinidamente, y que requerimos para ello la presencia de los otros. Porque el reconocimiento *a priori* de la igualdad en la razón de todos los individuos, postula que el diálogo es la manera más normal y que mejor garantiza la corrección de nuestros pensamientos<sup>56</sup>. Esta creencia kantiana puede verse también en sus líneas acerca de la libertad de pluma, de sus textos políticos<sup>57</sup>.

Creemos que fue especialmente el entendimiento de esto lo que acercó a Hannah Arendt al juicio reflexionante kantiano. Arendt subraya la importancia de la idea kantiana de la *comunicabilidad* del gusto como la piedra de toque de la noción de juicio. Como las condiciones privadas suelen afectar nuestros juicios, recuerda nuestra autora, la imaginación y la reflexión permiten en cierta medida liberarnos de ellas y alcanzar una relativa imparcialidad. Por ello la comunicabilidad depende ella misma de una mentalidad ampliada. Porque sólo podemos comunicar si somos capaces de pensar desde los puntos de vista de los otros. De otra forma incluso uno no podría conocerse<sup>58</sup>. Podemos poner fácilmente en relación esta lectura arendtiana de Kant con su interés permanente por que se respete la singularidad de todas las personas. Asimismo, creo que podríamos sugerir que en ambos casos la universalidad tendría que ser comprendida, no como *generalidad*, sino más bien como *imparcialidad*<sup>59</sup>; lo que significa la obligación de considerar

---

<sup>56</sup> Acerca de esto dice Arendt: “Este (Kant) supone que nuestra facultad lógica, la facultad que nos permite derivar conclusiones desde premisas, puede funcionar efectivamente sin comunicación –sólo que entonces, o sea, si la locura ha ocasionado la pérdida del sentido común, conduciría a resultados patológicos, precisamente, porque se ha separado de aquella experiencia que sólo puede ser válida o confirmada por la presencia de los otros”; cfr. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 526.

<sup>57</sup> Al respecto, puede verse “¿Qué es la Ilustración?”; “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”; “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”. Los dos primeros textos pueden encontrarse en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Madrid, FCE, 1997; y el tercero en Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993.

<sup>58</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pp. 72-74.

<sup>59</sup> Hannah Arendt, en su pasión por el pensamiento clásico de la antigüedad, había visto ya en la poesía y en la historiografía griega, a través de las lecturas de Homero, Herodoto o Tucídides, la posibilidad para los

seriamente las perspectivas de los otros concretos respecto de las nuestras, y de intentar ponerlas en coherencia.

Así dicho no parece haber de entrada demasiados problemas para reconocer las bondades de ampliar el espacio del diálogo público, ni de que procuremos incluir en él al mayor número de individuos o grupos -o “culturas”-; pues es una posición corriente para la mayoría de los sujetos declararse abiertos a la discusión y de mentalidad amplia, predicar de ellos mismos que están siempre dispuestos a escuchar a los demás<sup>60</sup>. El problema, entonces, no radica en la negación *a priori* de las perspectivas o posiciones de los otros, sino más bien en determinadas características de estos “otros” -luego, *a posteriori*-, que los muestran como incapaces, o peor, indignos de participar en un espacio público de razones. Si no hacemos caso a algunas personas, si no las consideramos en nuestras discusiones como capaces de aportar algo importante a la discusión, es porque éstas se equivocan frecuentemente en sus juicios acerca del mundo natural y social; porque sus criterios de discriminación acerca de la verdad o la moralidad no se corresponden con los nuestros; o porque sus usos y prácticas cotidianas, nos parecen totalmente ajenas y extrañas. En resumidas cuentas, porque su sistema de vida más o menos visto globalmente y a lo largo del tiempo, nos parece erróneo o inhumano. Porque, estaremos de acuerdo, sería algo absurdo que rechazáramos como sujetos de diálogo a quienes simplemente se hubieran equivocado en unas pocas ocasiones y en circunstancias muy concretas, pero que usualmente acertaran en sus juicios. Ello con independencia de que a menudo tuvieran opiniones contrarias a las nuestras. Hacer esta distinción entre un modo *a priori* de exclusión o rechazo, y otro *a posteriori*, es relevante porque es lo que nos permite poner de manifiesto los mecanismos normales a través de los cuales las personas realizamos la discriminación de otras personas o grupos. De esta manera lo que se pone de manifiesto, es que las solas diferencias, los defectos o errores eventuales en ciertos juicios sobre el mundo, no son por sí mismos razón suficiente para el rechazo de ciertas personas o grupos como interlocutores válidos, sino, más bien, que toda exclusión nos traslada siempre la

---

individuos de comprender la pluralidad del mundo de una manera *imparcial*; Cfr. Hannah Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 49-100. Más adelante, ya de la mano de Kant, dirá: “Cuanto más amplio sea el marco en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse, desde una perspectiva a otra, tanto más ‘general’ será su pensamiento. Esta generalidad, sin embargo, no es la generalidad del concepto -del concepto ‘casa’, bajo el cual se pueden subsumir después todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, las condiciones particulares a través de las que hay que pasar para poder llegar al propio ‘punto de vista general’. Antes nos referimos a esta perspectiva general como imparcialidad; es una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos”; cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 520.

<sup>60</sup> Sería sumamente extraño encontrar a un individuo que se describiera a sí mismo como una persona “cerrada e irreflexiva”.



carga de la prueba respecto a si tales diferencias o errores no podrían ser articulados de manera coherente en algún sistema o modo de vida razonable.

La inevitable pregunta acerca de lo que tendríamos que entender por un modo de vida tal llama la atención acerca de otro aspecto interesante del juicio reflexionante kantiano: la *capacidad de pensar contextualmente* tratando de encontrar un universal o sistema posible, aunque no real, a partir de fenómenos particulares. Para ello tenemos que entender antes que nada, que un presupuesto básico de la comunicación real entre individuos es el reconocimiento por parte de todos de que el otro es, por principio, y de manera general, un sujeto racional y razonable, y de que la mayor parte de sus creencias también lo son. Esto significa que dicho sujeto acierta normalmente en sus juicios acerca del mundo natural y social<sup>61</sup>.

Nosotros creemos que el juicio reflexionante, con su propósito del pensar situado y concreto, puede brindarnos algunas pistas acerca de cómo sería posible tomarnos en serio a los otros en su diferencia y singularidad. Para ello, en lo que sigue apelaremos a esta propiedad peculiar del juicio que le sirve para buscar un universal a partir únicamente de ciertos particulares dados. Nos referimos al ideal de la *humanidad como finalidad de la naturaleza*. Hemos dicho ya que esta noción de finalidad opera únicamente como un ideal regulativo o principio heurístico para la reflexión de los individuos, y no tiene un carácter metafísico.

### **1.3. La humanidad como ciudadanía cosmopolita.**

Regreso en este momento a una idea que he estado manejando en los apartados anteriores. Me refiero a la importancia de reflexionar acerca de la figura del *paria o advenedizo*, del individuo *apátrida o no-ciudadano* propuestas por Hannah Arendt. Hemos mencionado que el sujeto que encarna cualquiera de estas figuras, que tienen en común su *carencia de la titularidad de derechos iguales de pertenencia y libre participación en el espacio público político*, pone de manifiesto la necesidad de cuestionar el consenso básico o acuerdo originario a través del cual

---

<sup>61</sup> Esto es -por ejemplo- lo que Donald Davidson entiende como el “principio de caridad”. Sobre el particular, puede verse su “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” en *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós / ICE -UAB, 1992.

aquellos derechos y libertades fueron consignados<sup>62</sup>. Sin embargo esta puesta de manifiesto se lograría únicamente en el pensamiento de Arendt, con base en el reconocimiento de la idea de que el mundo humano, que se constituye necesariamente entre individuos libres e iguales, es por naturaleza un mundo plural y contingente. Por este motivo tiene que quedar claro que ese espacio del “entre” -el *inter homines esse*-, solamente podrá ser visto cuando se haya asegurado como principio político básico y como derecho fundamental el acceso de todos los individuos al derecho de participación en condiciones de igualdad en la construcción de la agenda política. Lo que queremos decir es que si no se permite la apertura total del debate público, si los temas de dicha agenda se hallan predefinidos o cerrados en razón de una identidad concreta, y a lo que ésta estima relevante, es la misma humanidad la que se vería necesariamente reducida. Los regímenes totalitarios, de los que dio muestra terrible el siglo XX, creo que son un buen ejemplo de una comprensión pobre y homogénea de la humanidad.

En este sentido, entendemos que para Arendt el espacio que está “entre” los distintos individuos existe en la garantía de los derechos fundamentales -la *ley* y la *muralla*-, como marco de acuerdo fundamental o constitucional, como las reglas del juego que hacen posible que se exprese, al mismo tiempo, la igualdad y la diferencia de los hombres. Esto ha sido subrayado por Jeremy Waldrom, según quien la constitución brinda a Arendt el sentido de la objetividad del mundo, como un mundo público plural asegurado por la diversidad de perspectivas. En su opinión, una constitución debe tanto separar a los individuos entre sí, como indicar el modo de su interrelación.

Este es el aspecto del “ser-entre” – la estructura política como algo que igual separa a la gente entre sí que los relaciona. Como una mesa o un orden de comensales, una constitución nos separa y nos relaciona colocándonos en asientos diferentes en la presencia de otros<sup>63</sup>.

Los mismos griegos, a pesar de su concepción agonal y elitista de la política, que concedía plenos derechos ciudadanos sólo a un reducido grupo de la población de la polis, entendieron la necesidad de extender a mujeres y esclavos el derecho de expresión, del uso de la propia voz – aunque no del voto-, en el ágora o espacio público, a través de la noción de *isegoría*. La *isegoría* significa la igualdad de palabra en el ágora, cuya aparición tras la revolución plebeya en el año

<sup>62</sup> Al respecto, Cristina Sánchez observa: “La presencia de la figura del paria cuestionaría los vínculos de pertenencia a la comunidad política, reivindicando la presencia de la diferencia *qua* diferencia en el espacio público pretendidamente homogéneo”; cfr. *Hannah Arendt. El espacio de la política*, op. cit., p. 338.

<sup>63</sup> Cfr. Jeremy Waldrom, “Arendt’s Constitutional Politics”, en Dana R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 204.

461 a. C. en Grecia, les deja participar en las tareas deliberativas de la polis; es decir, en actividades cívicas, virtuosas, y no meramente productivas<sup>64</sup>. El propio Aristóteles, aún cuando su noción de libertad tiene un carácter fundamentalmente sociopolítico en el que queda recogido un determinado estatuto material y económico, que evita al ciudadano su ocupación prioritaria en tareas relacionadas con la reproducción material de la vida o la seguridad, se verá obligado a reconocer -críticamente, respecto de la comprensión general griega de la política- la humanidad de los individuos en sí misma, más allá de cualquier dato particular de sus biografías:

no hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí *en cuanto hombre*, porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio<sup>65</sup>.

Esta afirmación se apoya además en la *Política*, donde el filósofo pone en entredicho la institución de la esclavitud tal como existía en la sociedad ateniense. Aristóteles entiende que no debe seguirse del hecho de que alguien *sea* esclavo, que *deba* serlo. Ni porque una ley lo establezca ni porque un pueblo conquiste a otro. Para el Estagirita la única esclavitud que puede justificarse es aquella que califica como “natural” y que tiene que ver con la incapacidad de los individuos de deliberar, de no poder ejercer su racionalidad, o de no poder controlar sus apetitos, pasiones y emociones<sup>66</sup>. Si nos fijamos bien, esto es lo que nosotros asociamos con una persona no-sana, y aunque difícilmente reconoceremos a este tipo de personas como sujetos iguales dentro de la conversación, no sería muy sensato seguramente reducirlas a la condición de esclavos. Todo lo contrario, exigirá de nosotros señalar y respetar en todo tiempo las condiciones suficientes para el reconocimiento de su dignidad como seres humanos.

En el mismo sentido, los cínicos, estoicos y epicúreos propondrán que comprendamos al hombre “sin atributos”, al ser humano desnudo en su simple existencia, como ciudadano del mundo,

---

<sup>64</sup> Cfr. Antoni Domènech, “...Y Fraternidad”, *Isegoría*, número 7, 1993, pp. 65-72. Con un sentido similar Waldrom se refiere a la *isonomía* como la capacidad de las leyes positivas para hacer a la gente igual en el ámbito público, aún si en otros aspectos son diferentes y no iguales: “Al reconocer nuestra inclusión en la empresa conjunta de la política, la ley crea para cada uno de nosotros una *persona* artificial que puede tomar su lugar en la escena pública, presentándonos no exactamente como los seres que somos naturalmente, sino como iguales para los propósitos políticos”; cfr. “Arendt’s Constitutional Politics”, *op. cit.*, p. 209.

<sup>65</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1998, p. 344. Libro VIII, 1161b 5-10.

<sup>66</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2000, Libro I, 1255b 9-10. [Las cursivas son mías, A.S.]



como *ciudadano cosmopolita*<sup>67</sup>. Así, al ser interrogado acerca de dónde venía, Diógenes solía responder: “Soy un ciudadano del mundo”, con lo que quería significar su rechazo a ser definido por su lugar de origen o su membresía a un grupo particular. Insistía por ello en definirse en términos de aspiraciones e inquietudes más universales, los de una humanidad racional. Continuando con esta idea los estoicos desarrollaron más ampliamente la imagen del *kosmopolitês* (ciudadano del mundo), arguyendo que cada uno de nosotros habita de hecho en dos comunidades: la comunidad local de nuestro nacimiento y la comunidad de las razones y las aspiraciones humanas. Para los estoicos, esta última era la fuente de nuestras obligaciones morales y sociales más fundamentales<sup>68</sup>.

Fernando Savater, analizando la institución del asilo en Hannah Arendt, nos recuerda a partir de la lectura de la Odisea, la necesidad de comprender esta ciudadanía cosmopolita de todos los hombres: cuando Ulises y sus compañeros se percataron de la “brutalidad subhumana” de los cíclopes, porque éstos desconocían las leyes mínimas de la hospitalidad, y porque trataban como a simple ganado a los desventurados arrojados a sus costas por el mar.

Lo que diferencia al hombre del bruto no es su tamaño, ni su pilosidad, ni su número de ojos, sino su disposición acogedora hacia el extranjero: al tratar a los compañeros de Ulises como a animales, Polifemo reveló su propia animalidad, no la de sus víctimas. Esa antigua obligación hospitalaria como clave de la humanidad sigue hoy vigente y su cumplimiento es también el gran desafío actual que se plantea a nuestras democracias. Los y las suplicantes, lo sabemos desde Homero o desde Esquilo, deben ser acogidos: la barbarie que les persigue es su carta de ciudadanía ante quienes nos tenemos por diferentes y mejores que los bárbaros<sup>69</sup>.

A partir de lo anterior podemos ver que el ataque a la pluralidad del mundo público con el desconocimiento de una igual pertenencia a la comunidad política, que se manifiesta en el rechazo de la particularidad y la diferencia de ciertos individuos y grupos, pone en riesgo la idea misma de una humanidad para todos los hombres -aunque esto suene paradójico. No obstante, si en el otro lado atendemos con seriedad a los argumentos usuales a favor de la exclusión

---

<sup>67</sup> Cfr. Antoni Doménech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 105-106. Asimismo, puede verse Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Andrés Bello, pp. 89-100.

<sup>68</sup> Cfr. Martha Nussbaum, “Kant and Cosmopolitanism”, en James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1997, p. 29.

<sup>69</sup> Cfr. Fernando Savater, *Diccionario filosófico*, México, Planeta, 1997, p. 55. Es bien sabido que esta idea de una “hospitalidad universal” como deber para todos los hombres fue desarrollada por Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 27.

deliberada de algunos sujetos en el debate público, con base en consideraciones sinceras acerca de la naturaleza de la verdad o la corrección en moral o en política, relativas por ejemplo a la garantía mínima de los derechos fundamentales para todos, nos damos cuenta de que efectivamente no podemos admitir cualquier particularidad en el seno de la esfera pública. La pregunta corriente acerca de si debemos tolerar al intolerante, o si podemos mediante el voto de las mayorías suprimir la democracia o los derechos fundamentales no son preguntas ociosas, y ameritan una respuesta razonable si de verdad se quieren avanzar propuestas realistas para la constitución de nuestras sociedades complejas y plurales. El problema hobbesiano del orden social o de la convivencia humana queda de manifiesto cuando se trata de apuntalar determinados criterios para garantizar la racionalidad y la razonabilidad de ciertas prácticas o formas de vida que, a primera vista parecen ofender el sentido común más corriente de nuestras sociedades o que puedan poner en entredicho la vigencia de los derechos fundamentales. Por ello nada impide poner bajo sospecha dichas prácticas, cuya sola extrañeza las pondrá de relieve. Nada impide tampoco que se las critique con rigor, ni que nuestra crítica nazca de nuestras particulares perspectivas, porque no hay puntos de vista “neutrales”. Sin embargo, consideramos que la atención a los sistemas de vida ajenos, a las necesidades básicas de ciertos grupos, debe tratar de encontrar como principio *a priori* un signo de humanidad común a la nuestra. Humanidad que quedaría probada en el hecho de que sus sujetos, de manera coherente y a lo largo del tiempo, hayan podido relacionarse más o menos adecuadamente con su medio natural, social y cultural, y que normalmente hayan sido capaces de aprender en relación con escenarios cambiantes y complejos.

Es nuestra idea que este modo de proceder puede derivarse del tipo de racionalidad propia del juicio reflexionante kantiano, así como también la impresión de que si este ejercicio se lleva a cabo con honestidad, podemos llegar a descubrir en todos los seres humanos, en cualquier parte del mundo, cultura o situación, el valor de la dignidad como motivo fundante del respeto debido hacia todos ellos. Y creemos que esto sería posible si supusiéramos como principio de nuestra reflexión el ideal de una humanidad común y unida de todos los hombres -como *finalidad de la naturaleza*-<sup>70</sup>, que podría ser pensada mediante el postulado de una *ciudadanía cosmopolita*

---

<sup>70</sup> Insisto en el hecho de que para Kant la idea de una “finalidad de la naturaleza” no tiene un carácter metafísico u ontológico, es decir, no predica nada acerca del mundo real. Tampoco tiene, en estricto sentido, un carácter epistémico o cognoscitivo, pues no nos suministra ninguna información ni nos da certeza alguna; es, por el contrario, únicamente un *principio subjetivo trascendental heurístico*, un auxiliar sólo “puesto” para toda reflexión posible, siempre hipotético y nunca definitivo o inamovible. Me gusta, y creo que aclara algo las cosas, la explicación que de lo “trascendental” realizan Agapito Maestre y Luis Martínez de Velasco: “Por trascendental entiende Kant aquel espacio reflexivo en donde los conocimientos

posible a través del aseguramiento de derechos fundamentales iguales a todos los individuos. Llama mucho la atención -y apoya lo que queremos decir- que casi al final de la *Crítica del juicio* el propio Kant introduzca de manera repentina, al hablar “Del último fin de la naturaleza como sistema teleológico”, la idea de esa ciudadanía o sociedad civil cosmopolita para las relaciones de los hombres, en un sistema de todos los Estados<sup>71</sup>. Esto recuerda la temática desarrollada por Kant en *Sobre la paz perpetua*, en donde se sostiene que la paz entre todos los hombres se logrará únicamente cuando reconozcamos sus derechos humanos más allá de cualquier frontera, y se afirma que toda problemática que surja en relación con ellos podría resolverse con la admisión del principio de publicidad:

Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados<sup>72</sup>.

Vemos aquí con claridad que la admisión de un sistema igual de derechos para todos los individuos puede servir como principio de reflexión y como condición de posibilidad de todo diálogo. Cómo diseñemos dicho sistema, sin embargo, será el motivo mismo de la discusión, y los acuerdos acerca de él tendrán carácter provisional.

Lo anterior puede aceptarse con la distinción kantiana entre idea e ideal. Para el pensador de Königsberg, una *idea* es un concepto de la razón, y por tanto, un concepto determinado y determinante, es decir, necesario según una cierta causalidad; mientras que un *ideal* es simplemente la representación de un ser individual como adecuado a una idea, que en este caso descansa no en conceptos, sino en la imaginación<sup>73</sup>. Subrayo este punto porque comprender a la humanidad como un ideal nos remite siempre a la discusión, al diálogo entre los individuos y al libre juego de su diversidad; y porque, recordemos con Arendt, la imaginación nos permite encontrar la igualdad en las diferencias, así como también nos habilita a pensar que, cuando todo parece perdido, siempre hay otros mundos posibles<sup>74</sup>. Por el contrario, creemos que uno de los grandes defectos de pensar el nuevo espacio público mundial, consiste en entender a la

---

son subjetivamente valorados en función de la mayor o menor carga antropocéntrica (dicho en el lenguaje de la psicología constructivista: la mayor o menor tendencia al narcisismo), contenida a la hora de interpretar el universo”. Asimismo, refieren la idea de fines naturales “como orientaciones heurísticas de la razón, es decir, limitadas a una subjetividad ya consciente de sus limitaciones e ilusiones trascendentales”; cfr. “*Post Scriptum*”, en Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>71</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 420.

<sup>72</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, op. cit., pp. 61-62.

<sup>73</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 168.

<sup>74</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit. pp. 79-85.

humanidad a partir de una concepción determinada de sujeto, construida desde una sola identidad histórico-cultural.

Esto no obsta, desde luego, para entender que habrá situaciones en que debamos rechazar tajantemente ciertas creencias o acciones, pero sí será determinante para que postulemos que el diálogo equitativo y abierto a todos es de entrada el mejor medio de enfrentar las divergencias, así como para reconocer y atender las necesidades elementales de individuos o grupos excluidos. Por ello, aunque supongamos que cualquier individuo, pueblo o cultura tiende hacia esa finalidad de la ciudadanía cosmopolita, ello no resuelve los conflictos reales acerca de cómo sería posible articular efectivamente los más diversos conjuntos de prácticas y creencias en algún sistema de derechos. En cualquier caso, dicha hipótesis deberá empero promoverse como

una idea que indica a la experiencia la existencia de nuevos problemas, y, se los pone, por decirlo así, ante los ojos; es una idea que señala los límites de la experiencia, y al mismo tiempo afirma que esos límites no son limitaciones. Es una idea que realiza en la dirección teórica de la conciencia su misión apriorística de unificar y abrir perspectivas siempre nuevas<sup>75</sup>.

Lo que queremos decir es que para lograr la ampliación de la idea de “persona” o de “humanidad”, de tal manera que sea inclusiva de todos los hombres y nos genere un deber para con ellos, un sentido de justicia y no simplemente un sentimiento de simpatía o lealtad -como el que propone Richard Rorty-<sup>76</sup>, podríamos apelar a la idea de finalidad pensada por Kant para el caso del juicio reflexionante. La intuición es que dicha idea podría llevarnos a descubrir esa humanidad a través del ideal de una ciudadanía cosmopolita para todos en los derechos fundamentales. Nuestra intención también es tratar de ampliar lo más posible nuestra noción de una comunidad de todos los hombres, de ir acrecentando nuestros círculos de solidaridades. Sin embargo, a diferencia de Rorty, para nosotros deben existir ciertos criterios que permitan ser críticos con nuestras creencias y prácticas; no con base en la idea de que existen criterios transculturales o universales *a priori* -lo que critica con razón-<sup>77</sup>, sino a partir del entendimiento

---

<sup>75</sup> Cfr. Manuel García Morente, “Introducción” a Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 55.

<sup>76</sup> Cfr. Richard Rorty, “La justicia como lealtad ampliada” en *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1998, pp. 105-124.

<sup>77</sup> De cualquier manera, estimo que Rorty, al pensar en el imperativo categórico de la racionalidad práctica kantiana como prototipo de la racionalidad universal que debería evitarse -y que critica a Habermas y Rawls-, no ve claramente que en todos los casos el imperativo categórico requiere el ejercicio del juicio reflexionante. Quiero decir, el carácter mecánico de la aplicación del imperativo categórico desaparece cuando nos damos cuenta de que, al elevar cualquier máxima a la condición de ley universal o de la naturaleza, tenemos que haber pensado *antes* en la posibilidad de realización de dicha ley en algún mundo

de que la atención imparcial y sincera a las diferencias de las personas nos terminará revelando la pluralidad radical de los seres humanos, cuya existencia enriquece el mundo. También, seguramente, pondrá de manifiesto la constitución siempre limitada y parcial de nuestra identidad y nuestros saberes.

De lo que se trata es que procuremos encontrar en cada experiencia concreta de diálogo el sentido de una humanidad unida de manera cosmopolita, precisamente a partir del reconocimiento de pleno derecho de las diferencias que se hayan hecho relevantes en el seno del debate. Parece obvio que el espectro de dichas relevancias tendrá principalmente que ver con ciertas diferencias que han sido o suelen ser excluidas -en sus temas o sus sujetos-, o que puedan entrar en tensión con prácticas, instituciones, creencias o valores admitidos. En estos casos, el normal entendimiento previo que los sujetos del diálogo comparten, que se constituye a través de historias e ideas comunes, puede llegar a funcionar como un sistema (ideológico, funcional, o de alguna identidad), que por estar sujeto a una lógica específica, tiende a negar toda novedad o contingencia como problemática, por poner en riesgo la existencia de dicho sistema. Tenemos la sospecha que contra esto nos trataba de prevenir Hannah Arendt, al rechazar para la política cualquier noción de verdad o de universalidad, que ella asociaba al modo de operar de nuestros juicios determinantes. La prevención de la filósofa es sumamente importante porque nos recuerda que son los juicios acerca de los cuales nos sentimos más seguros, aquellos que tenemos que ser más capaces de someter a crítica. Por otra parte, su manera de proceder partiendo de la lectura del juicio reflexionante kantiano, que tiene que ver con el juego de la imaginación representativa, de la mentalidad ampliada, de ponernos en la perspectiva real de todos los demás, se nos antoja el mejor método para descubrir nuestros propios prejuicios u obstáculos para lograr un juicio imparcial.

Lo que ahora estamos proponiendo es rescatar *como principio heurístico o de reflexión* la idea de una finalidad de la naturaleza en el ideal de una *humanidad como ciudadanía cosmopolita*, donde se aseguren los derechos fundamentales de supervivencia digna, convivencia pacífica y libertad para todos los hombres. Dicha idea de finalidad, al no contener ninguna determinación lógica o

---

inteligible. Patrick Riley, al respecto señala que en la *Crítica del juicio*, Kant propone una *teleología crítica* que en la esfera político-moral presupone que una “buena voluntad” significa que nunca debemos universalizar una máxima de acción que no respete a las personas como fines en sí mismos; entonces, se ve con claridad que la teleología kantiana puede conectar moralidad, política y derecho; cfr. “The Elements of Kant’s Practical Philosophy”, pp. 19-20, en Ronald Beiner y William James Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Michigan, Yale University Press and New Haven & London, 1993.



causal acerca de los objetos del mundo, al no predicar nada acerca de la naturaleza real de las cosas, de la identidad o de los derechos específicos de las personas, se constituye solamente como una hipótesis formalmente necesaria, pero materialmente contingente, con la que los sujetos se arriesgan en sus relaciones con el mundo natural y social<sup>78</sup>. Hablo de arriesgar porque para Kant tal idea sólo puede resultar de un juicio reflexionante -estético o teleológico-, para los cuales sabemos que no existen conceptos generales dados de manera necesaria, con los que llevar a cabo la subsunción de los infinitos casos particulares. Así, en todas las circunstancias, los sujetos tendrán que vérselas con un mundo totalmente abierto y contingente, con un mundo plural que nos exige para su comprensión que postulemos algún criterio o hipótesis de ordenación para hacerlo inteligible. No importa que entendamos que todos estos criterios han sido de entrada puestos por nosotros mismos y, por ende, que son provisionales.

Esa concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta *a priori* por el Juicio para su reflexión sobre aquélla según leyes empíricas, reconociéndola el entendimiento como objetiva y contingente a un mismo tiempo y atribuyéndola sólo el Juicio a la naturaleza como finalidad trascendental (con relación a la facultad de conocer en el sujeto), porque nosotros, sin presuponerla, no obtendríamos ordenación alguna de la naturaleza según leyes empíricas, y, por lo tanto, hilo alguno conductor para organizar con él, en toda su diversidad, una experiencia y una investigación de la misma<sup>79</sup>.

Kant insiste mucho en que toda idea de finalidad es subjetiva, pero contiene indefectiblemente la pretensión de hacerse universalmente comunicable. Para el pensador de Königsberg, a través de esta comunicabilidad universal los sujetos pueden normalmente asegurarse la objetividad y la corrección de sus juicios; o por lo menos -y creo que sólo esto sostendría Hannah Arendt-, su no arbitrariedad absoluta. Acerca del particular observa Kant:

Conocimientos y juicios, juntamente con la convicción que les acompaña, tienen que poderse comunicar universalmente, pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación, exactamente como lo quiere el escepticismo<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> “El concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza no es, empero, ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (la naturaleza), sino que representa tan sólo la única manera como nosotros hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza, con la intención puesta en una experiencia general y conexa; por consiguiente, representa un principio (máxima) subjetivo del juicio”; cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 111.

<sup>79</sup> *Ídem*, pp. 112-113.

<sup>80</sup> *Ídem*, p. 176.

Nosotros creemos que la importancia constitutiva de la comunicabilidad de nuestros juicios acerca del mundo, y, en este caso particular, de una ciudadanía cosmopolita que se postula como principio *a priori* de la reflexión y del diálogo, permite salvar algunos escollos de las posiciones relativistas, que comúnmente tienen en su base aquel escepticismo. Ahora bien, esto no quiere decir que la sola posibilidad de comunicar garantiza la certeza y verdad de los juicios, que siempre podrán ser cuestionados nuevamente. Pero en cierto modo sí nos asegura, a través del esfuerzo por hacerlos veraces, inteligibles y aceptables, el cumplimiento del deber de respetar la humanidad de cada individuo. No está de más recordar que cuando hablo ahora de “humanidad”, no quiero referirme a alguna cualidad natural o metafísica de los hombres concretos, sino precisamente a aquel ideal de la ciudadanía cosmopolita que supone la garantía de derechos fundamentales iguales para todos, como quizás el mejor criterio de reflexión, y por ende, discriminatorio, por medio del cual podríamos distinguir civilización y barbarie en el medio de la infinita diversidad de individuos y grupos.

Esto ya lo había visto Hannah Arendt desde sus análisis del fenómeno totalitario, aún sin haber incorporado el análisis del juicio reflexionante:

La Humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, se ha convertido hoy en un hecho ineludible. Esta nueva situación, en la que la ‘Humanidad’ ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la Naturaleza o a la Historia, significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad<sup>81</sup>.

El pensador de Königsberg hace mucho hincapié en el carácter intrínsecamente discriminatorio del juicio reflexionante cuando discurre acerca de él con base en el análisis del gusto, de los juicios estéticos. Hace ver que hay un cierto placer en el momento del hallazgo de algún criterio cualquiera con el cual dar cuenta, de manera comprensible, de la pluralidad del mundo, y un desagrado cuando no lo logramos<sup>82</sup>. Para entender esto, basta con imaginar o recordar todos

---

<sup>81</sup> *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 377.

<sup>82</sup> “(L)a posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las comprende a ambas es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración (...) En cambio, nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano que en la investigación más mínima, por encima de la experiencia más vulgar, nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes, que hiciera imposible, para nuestro entendimiento, la unión de sus leyes particulares bajo otras generales, empíricas, porque esto contradice al

aquellos momentos cuando nos encontramos en situaciones o lugares que nos son desconocidos por completo, o frente a complejos problemas con múltiples variables, cómo inevitablemente tratamos de convertir todo objeto en un indicio para reflexionar a partir de él como si fuera alguna señal deliberadamente puesta para guiar a nuestros pensamientos. Según Arendt, la clave para comprender la analogía entre el juicio reflexionante y el gusto, está en el hecho de que para ambos casos “Yo estoy afectado directamente”<sup>83</sup>. Por tanto, piénsese también, en estos casos de que hablamos, en el seguro enojo, el rechazo, o la angustia, frente a un mundo que no podemos comprender, un escenario caótico o absurdo, como el que habría enfrentado Alicia en el “país de las maravillas”.

Seguramente Alicia podría haber aprendido las reglas de juego de tan curioso país, y aprendido con base en ellas a normar sus juicios, porque las personas solemos ser capaces de adaptarnos y tendemos a hacernos cargo de los cambios en el mundo. Sin embargo, Hannah Arendt, con sus análisis acerca del juicio reflexionante, y con el terrible ejemplo de Eichmann<sup>84</sup>, nos muestra la forma en que puede llegar a anularse nuestra capacidad de juzgar cuando el mecanismo y los criterios para el cambio de aquellas reglas no pueden ser vistos ni discutidos. Los individuos en estas situaciones, lo único que pueden hacer para asegurarse de estar haciendo “lo debido”, es admitir sin cuestionar cualquier nueva reglamentación. De esta forma el mal se “banaliza”, no porque los hombres se hagan entonces perversos -ni siquiera Eichmann lo era, nos dice inquietantemente Arendt-, sino porque se pierde todo referente para juzgar y para percibir el daño que podemos infligir a las personas a través de nuestras acciones. Dicha pérdida tiene que ver con el hecho de que los individuos en estas circunstancias no pueden, sin riesgo de perder la vida, ni pensar por sí mismos, ni pensar desde el lugar de cualquier otro, ni pensar siempre de conformidad consigo mismos.

Ante tales circunstancias los seres humanos quedamos totalmente desprovistos de la capacidad para evaluar diversos sistemas de creencias y de prácticas; lo que suele resultar en la afirmación

---

principio de la especificación subjetivo-final de la naturaleza en sus especies, y a nuestro Juicio en los propósitos de este último”; cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., pp. 115-116.

<sup>83</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 527. El “me agrada” o “me desagrada” sería típico de estos juicios, y el rechazo terminante de lo que me desagrada es, por la naturaleza propia del sentido del gusto -y del olfato-, inmediato a su percepción, por la afección directa a nuestra sensibilidad, y porque, quizás, en ello nos va la vida. Ahora bien, Arendt distingue acertadamente entre el *sentido del gusto* y el *juicio del gusto*, para dar oportunidad al mecanismo de la reflexión como toma de distancia, para exigir de cada persona una mínima imparcialidad para la consideración de los otros. Para dicha toma de distancia, la filósofa señala como herramientas a la imaginación representativa y al sentido común.

<sup>84</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

acrítica de la propia forma de vida, de las propias reglas, como las únicas posibles. No es empero la mera diversidad o pluralidad de mundos -aunque éstos sean enteramente ajenos al nuestro-, y ni siquiera los continuos y acelerados cambios de reglas, los que llevan a la destrucción de la capacidad de juzgar. Dicha pluralidad y los cambios en los escenarios de la acción y el pensamiento, sirven para afinar o aguzar nuestros juicios y nuestro sentido común. Esto es lo que hemos venido sosteniendo al subrayar la importancia de reconocer la pluralidad y la contingencia de lo humano. Es en cambio la oscuridad y la imprevisibilidad de los mecanismos del cambio, de los criterios para ordenar y dar coherencia al mundo, lo que lleva a la destrucción de dicha capacidad.

El fenómeno totalitario, el nacionalismo, el imperialismo, o la propia globalización cuando con ella se significa la desaparición de las diferencias particulares, de esta forma, ponen en peligro la existencia de la pluralidad al privarnos de las herramientas para poder hacernos cargo responsablemente de ella. La forma en que lo logran es acallando todos aquellos discursos distintos a sus lógicas, y convirtiendo su diferencia en motivo de persecución, mediante el más generalizado y simplista criterio de discriminación totalitario: el esquema *amigo/enemigo*.

Para Kant -y esto es lo que ve Arendt-, el juicio reflexionante procede tratando de encontrar un universal no dado de antemano, quizás no real pero posible, para casos u objetos particulares. Con esto en mente, la filósofa nos recuerda una y otra vez que la complejidad y la pluralidad infinita del mundo, que es resultado del libre juego de la libertad en ejercicio, deben impedir pensar el mundo público con base en una sola definición particular, por más amplia e inclusiva que ésta nos parezca. Cualquier predicado que realicemos acerca del mundo natural o social, tendrá entonces que ser entendido como provisional y estar abierto para su discusión frente a toda nueva perspectiva que se ofrezca. Lo que esto significa es que, en el diseño de nuestras hipótesis o modelos acerca de un espacio público mundial, cosmopolita, de un sistema de derechos iguales para todos los hombres, estemos dispuestos a someter al juego de la reflexión estas mismas ideas globales, junto con la serie de casos y hechos particulares a partir de los cuales esas ideas fueron logradas en el natural proceso de abstracción que supone la construcción de los conceptos, tratando de ponerlas en coherencia, pero sobre todo, haciendo patente su contingencia. De esta manera, se pone de manifiesto la posibilidad de enriquecer nuestras concepciones previas a partir de nuevas situaciones, y de las diferencias de individuos y grupos. Al final este enriquecimiento puede incluso resultar en la constatación de que aquellas hipótesis o modelos no son viables a largo plazo con base en sus propios principios, pese al encanto que puedan generar las imágenes

que ofrecen. Imágenes que terminan convirtiéndose en espejismos crueles para personas o sociedades que nunca podrán alcanzarlos.

Con base en este modo de reflexión que el juicio proporciona, podríamos tratar de responder algunas de las inquietudes de Richard Rorty expuestas en “La justicia como lealtad ampliada”, acerca, por ejemplo, de la viabilidad de la democracia y de los derechos humanos en el caso de que se intentara expandir a todos los pueblos las condiciones socio-económicas que él supone permiten en los países desarrollados la supervivencia de dicha forma de gobierno y la garantía de los derechos. Si la respuesta que Rorty tiene en mente es que la persistencia de la democracia requiere por fuerza unos ciertos niveles materiales o de riqueza, o incluso culturales, que no pueden hacerse extensivos a todos los pueblos y personas sin poner en peligro dicha forma de vida, creo que puede verse claramente la aporía que se genera al interior del propio concepto de democracia. Porque si “democracia” significa el necesario reconocimiento de todos los individuos como sujetos iguales de derechos para la participación libre en la constitución del poder político y para la gestión de los asuntos colectivos (que son todos aquellos que les afectan), y decimos al mismo tiempo que ciertas condiciones para su existencia no pueden extenderse a todos, entonces no es que con ello hallamos encontrado una debilidad en el sistema democrático, sino más bien que en realidad no creemos en él. Porque el principio democrático posee como uno de sus principios elementales la idea de que todos los hombres son, de modo normal, igualmente competentes en la esfera práctico-política. De igual manera, si decimos que creemos que algunos derechos fundamentales -estoy pensando especialmente en los sociales y económicos- no pueden ser para todos, entonces en realidad estamos sosteniendo que no son *demasiado* fundamentales. Esto quiere decir que debemos tomarnos en serio nuestros conceptos y el lenguaje que utilizamos, así como atender a la tercera máxima práctica del juicio kantiano: la coherencia, entendida como no hacer excepciones con nosotros mismos.

El juicio reflexionante nos enseña entonces a pensar crítica y contextualmente. A tratar de comprender en cualquiera de los casos concretos que enfrentemos en el tema de la democracia o de los derechos, si sus dificultades resultan de deficiencias en el proceso de abstracción de las circunstancias particulares, de alguna hipótesis injustificada, de alguna paradoja irresoluble, o bien de un simple problema de “aplicación” a través de alguna política pública cualquiera, que pudiera ser fácilmente satisfecho.

Para ilustrar lo anterior resulta oportuno retomar ciertas reflexiones de Fernando Savater, cuando dice que frente al desafío que se plantea a las sociedades desarrolladas del “primer mundo” -por ejemplo, Europa occidental y Norteamérica- por parte de las oleadas de migrantes, cabría “apenas cortapisas prudenciales” para el rechazo:

Si ante películas como *La lista de Schindler* nos sentimos obligados a sollozar ‘¡nunca más!’, lo sincero de ese movimiento de justicia y compasión se medirá por nuestra actitud ante los perseguidos y hostigados de ahora mismo: ayer era imperativo liberarles de sus cárceles, hoy lo es acogerles en nuestros países, bajo nuestras leyes y compartir con ellos nuestras libertades. La única limitación que tiene esta obligación civilizada es la prudencia para organizar y encauzar este hospedaje a fin de que sea compatible con los recursos sociales de cada país<sup>85</sup>.

Se nos ocurre empero señalar que “la prudencia para organizar y encauzar este hospedaje” no debe nunca significar de entrada un rechazo o actitud de desconfianza *a priori* frente al extraño cultural o “subdesarrollado”. Subrayar esto es muy importante porque es lo más corriente que la percepción común ciudadana y las políticas públicas de los estados industriales y postindustriales frente al tema migratorio -por citar sólo uno de los casos donde se pone en juego el problema del reconocimiento igual de derechos- se organicen bajo el pretexto de “prevenciones para proteger el empleo y la calidad de vida de los nacionales”; “para prevenir los ataques de culturas tradicionales intolerantes que ponen en riesgo la democracia y los derechos humanos”; “para guardar el orden frente a la delincuencia frecuente de estos grupos”, etc. En las circunstancias actuales, cuando “prudencia” significa una constante negativa a todas estas personas o grupos de migrantes en busca de trabajo o de una mejor esperanza de vida, a los que escapan de situaciones bélicas, entre muchos otros casos, se hace obligatorio que podamos someter a crítica a la misma “prudencia” y tratar de poner al descubierto muchos de sus prejuicios<sup>86</sup>. Para ello, como hemos insistido, se requiere escuchar las posturas de los sujetos afectados por estas actitudes y políticas, porque solamente a través de la pluralidad de perspectivas pueden los individuos y las sociedades ganar en reflexividad y aprendizaje. Si ni siquiera tenemos la mínima hospitalidad para escuchar, no seremos muy diferentes al Polifemo que antes nos recordaba el propio Savater, que devoraba a quienes por algún infortunio caían en sus manos; y, hagamos memoria, con ello mostraremos nuestra inhumanidad, no la de éstos.

---

<sup>85</sup> Cfr. Fernando Savater, *Diccionario filosófico*, op. cit., pp. 54-55.

<sup>86</sup> Hannah Arendt dedicó en algún manuscrito -“El prejuicio contra la política”- unas pocas líneas para tratar de diferenciar nuestros *juicios* respecto de nuestros *prejuicios*. Sobre el particular, *¿Qué es la política?*, op. cit., pp. 52-59.

No se sugiere, desde luego, una falta de conciencia en cuanto al diseño de las políticas de recepción o migratorias, sino más bien se intenta sólo señalar que en cualquier caso éstas deberán ser organizadas, si queremos que sean justas y humanas, en el seno de foros o espacios públicos internacionales: *bilaterales*, entre los países pobres o en situaciones de conflicto, de donde surgen los grupos de migrantes, y los países ricos o estables, a donde aquellos grupos se dirigen; o *mundiales*, en donde se trate de crear un ánimo de solidaridad planetaria, y se establezcan mecanismos institucionales multinacionales vinculantes para asegurar la supervivencia digna de todo sujeto. Dichos foros deberán atender de manera equitativa a todas las perspectivas, y diseñarse con base en la idea de la responsabilidad debida a todos aquellos quienes pudieran resultar afectados por nuestras acciones, comprendiendo que en el mundo actual, la mayoría de las acciones suelen tener efectos globales. Al respecto Jürgen Habermas ha dicho:

De la fundamentación de una política liberal de inmigración se deduce además la obligación de no limitar el contingente de inmigrantes en virtud de las necesidades económicas del país de acogida, esto es, de la ‘fuerza de trabajo bien vista’, sino en virtud de criterios aceptables desde la perspectiva de todos los participantes<sup>87</sup>.

Debemos recordar por ello que los derechos y libertades fundamentales han de ser pensados siempre como universales, como derechos y libertades iguales de todos los hombres. De esta manera no se genera la impresión de que con su aseguramiento a aquellos sujetos inmigrantes o refugiados estamos realizando una concesión, otorgándoles el “privilegio” de ser como nosotros, sino más bien que estamos cumpliendo con el reconocimiento mínimo al que obliga la propia creencia en aquellos derechos y libertades a través del respeto a su diferencia. Es decir, no se podría sostener lógicamente que respetamos y creemos en los derechos fundamentales, y negar al mismo tiempo que haya un sólo hombre que no los posea como su titular legítimo. Entonces, este reconocimiento nos urge a revisar reflexivamente, críticamente a través de la discusión, cómo habíamos estado comprendiendo esos derechos, y con ello a revalorar la posición de todos y cada uno de los individuos. A su vez, esto hará que tengamos que repensar también los mecanismos de garantía de los derechos para hacerlos eficaces frente a su ampliación, y así en lo sucesivo. Al final de este ejercicio, que deberá ser siempre público, sometido a debate, lo que se dará -

<sup>87</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 222. Aclaro que no me interesa en este trabajo referirme específicamente al tema de la migración, o del derecho y la política internacionales, sino al tema de la racionalidad pública política. Éste es un ejemplo más donde se muestra la necesidad de reconocer la importancia de la pluralidad en la constitución de dicha racionalidad.



creemos- será una nueva noción de persona, que al ser titular formal de los derechos fundamentales, lo sea también efectivamente porque existan mecanismos institucionales de garantía suficientes. No veo de qué otra manera podríamos evitar esta responsabilidad, salvo que nos atrevamos a decir que la fortuna de haber nacido en determinados estados es lo que a nosotros nos convierte en los legítimos titulares de aquellos derechos, y que todo aquel que no la haya tenido -¡mala suerte!- únicamente podrá conformarse con nuestra beneficencia.

Concluimos este epígrafe recordando lo expresado en sus inicios: la importancia de pensar nuestros sistemas de prácticas y creencias como seres humanos, o nuestras instituciones y derechos como ciudadanos, desde la atención especial a quienes resultan siendo excluidos de ellas: el paria, el apátrida, el extranjero, el extraño, etc<sup>88</sup>. El sistema de relevancias que salga a la luz en el contraste, en la reflexión crítica, estimamos que puede servir como parteaguas para la configuración de nuevas y más ricas identidades, mucho más abiertas y reflexivas. Y finalmente, sólo por jugar un poco más con la analogía literaria con la Odisea sugerida por Savater, permítaseme recordar la s(m)uerte de Polifemo: Ulises, cuando el cíclope le pregunta su nombre responde que se llama “Ninguno”. El terrible monstruo, en su inhumanidad, y por su incapacidad de reflexión, muere a manos de Ninguno. Quizás Homero estaría tratando de decirnos algo.

#### 1.4. Reflexiones finales.

A lo largo de este capítulo hemos destacado el papel del paria o advenedizo, del no ciudadano o excluido en relación con el pensamiento de Hannah Arendt. Ello se ha debido fundamentalmente a nuestro propósito de evitar algunas críticas corrientes que a partir de *La condición humana*, acusan a la filósofa de “nostálgica, elitista y centrada en el modelo de esfera pública representada por la polis ateniense”<sup>89</sup>. Desde nuestra perspectiva, en cambio, lo que se pone de manifiesto es el papel de la teoría arendtiana como impulso a la democracia participativa, así como para la

---

<sup>88</sup> Me gustaría robar una metáfora de José María González para sugerir que todos estos sujetos poseen “identidades autosubversivas”; cfr. “Identidades Autosubversivas”, en Marcelo Dascal, Manuel Gutiérrez y Jaime de Salas (eds.), *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

<sup>89</sup> Contra estas críticas se ha pronunciado también fuertemente Cristina Sánchez, de quien tomo prestado este enunciado. Al respecto, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, op. cit., p. 3. También Mary G. Dietz ha criticado que *La condición humana* haya sido leída fuera del contexto del totalitarismo al que -según ella- naturalmente pertenece; cfr. “Arendt and the Holocaust”, en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 90.



denuncia de toda exclusión en la esfera pública<sup>90</sup>. Sobre todo, esta perspectiva permite comprender la importancia del juicio reflexionante en la obra de Arendt vista globalmente. En especial, dado que dicho juicio en Kant conlleva el imperativo del pensar ampliado o extendido, de ponerse en el lugar de los otros, Arendt lo recupera del ámbito estético y subraya sus cualidades para aprehender la pluralidad que considera constitutiva del dominio público-político. De esta manera se pone por delante la necesidad de que en la constitución de las normas se atienda antes que nada a la diversidad de todos los puntos de vista posibles, y, según nosotros, de atender con prioridad los de los individuos excluidos o peor situados - como en John Rawls.

Ahora bien, merece la pena hacer algunas precisiones para explicar el grado de abstracción en que aquí nos hemos expresado, y que podría generar confusiones e incompreensión. Concretamente al sugerir como objeto o finalidad de nuestros juicios en materia política la idea de humanidad como una ciudadanía cosmopolita con base en los derechos fundamentales. Ésta, desde luego, en medio de los debates reales en el espacio público donde se despliegan los intereses y valores más diversos, inmediatamente se evidencia como una idea ficticia. No obstante debemos recordar y subrayar que en su apelación al juicio kantiano Arendt está buscando aclararse, explícitamente, el *problema de la validez de las proposiciones en política*<sup>91</sup>. En este sentido sus análisis tratarían de ofrecer ciertos criterios para discriminar entre diversos juicios, y establecer su corrección o incorrección. Lo que aquí hemos propuesto, en una especie de síntesis entre Arendt y Kant, es repensar algunos conceptos implicados en la noción de juicio reflexionante considerando antes que nada la idea de derechos fundamentales. Esta idea consignada sin mayor explicación pretende solamente en este momento sugerir el entendimiento de un espacio político en el que todos sus miembros gocen de iguales libertades. Y al considerar como tal espacio el ámbito cosmopolita, se trataría de forzar a pensar en una concepción progresiva y amplia de aquellos derechos. Cuáles puedan ser estos derechos es algo que en todo caso habrá de depender de nuestros aprendizajes históricos, de la deliberación abierta y de la inclusión del mayor número de miradas acerca del mundo público<sup>92</sup>. En cualquier caso, sin embargo, habrá de considerarse fundamental el derecho de expresar con total libertad las propias ideas y creencias. A través del ideal de una ciudadanía

---

<sup>90</sup> *Ibidem*. De la misma autora, "La ciudadanía de las mujeres: reinterpremando a Hannah Arendt", en Margarita Ortega, Cristina Sánchez y Celia Valiente (eds.), *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1999, pp. 77-92.

<sup>91</sup> Cfr. Hannah Arendt, "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1998, pp. 148-149.

<sup>92</sup> Acerca del tema de los derechos en el pensamiento arendtiano, resulta sumamente instructivo el texto de Celso Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

cosmopolita basada en los derechos fundamentales, consideramos puede irse cerrando la brecha en lo que al sentido común kantiano y arendtiano se refiere. Si por un lado Kant proponía que dicho sentido era una cualidad *natural* del ser humano como tal, y Arendt que lo era en función de su pertenencia concreta y *convencional*, el ideal de una ciudadanía cosmopolita pretende aprehender, aunque sea sólo de manera formal, al mismo tiempo el núcleo de universalidad y particularidad implicado en la noción misma de juicio.

Por otra parte, al incorporar en el mecanismo del juicio la idea de la ciudadanía en los derechos fundamentales, orientamos también el curso de nuestras reflexiones hacia el ámbito estrictamente político, no moral. Esto no implica de ninguna manera negar el papel que ha jugado la moralidad en la consagración de muchos, quizás la mayoría, de dichos derechos. Sin embargo se quiere indicar que éstos, más allá de su contenido material, incorporan como principio constitutivo la idea de la participación democrática. Además, a diferencia de la moralidad cuyos imperativos tienen una pretensión absoluta, la misma noción de derechos fundamentales ha de concernir a la posibilidad real de garantizar el ejercicio y disposición *igual* de ellos para cualquier sujeto miembro de la comunidad política. En este sentido, como ha señalado Luis Villoro, si nos tomamos en serio la idea de los derechos tendríamos que vernos forzados a reconocer que es posible reducir o limitar (provisionalmente) algunos derechos y libertades que se consideran ya ganados cuando esta medida tenga por objeto que quienes carecen de las libertades mínimas accedan a ellas<sup>93</sup>. También Javier Muguerza ha planteado una posición semejante. Para él en los derechos rige el “principio de los vasos comunicantes” que nivelaría la estatura jurídica de los sujetos<sup>94</sup>.

Iniciaremos el capítulo siguiente con una discusión acerca del carácter de la normatividad del juicio reflexionante en la teoría arendtiana, de la que se analizan sus dimensiones moral y política de la mano de diversos autores. Allí, tratando de permanecer fieles al espíritu de Arendt, intentamos justificar nuestra opción por deslindar con claridad los aspectos morales y políticos del juicio, y de ofrecer algunos criterios de validación para lo político. Pero además, dicho debate, al poner de relieve en cada uno de los autores analizados el papel de las prácticas y las instituciones para el ejercicio del juicio, anticipa el tema que trataremos en el capítulo 3 de esta investigación, relativo a la idea de John Rawls de que la justicia política ha de entenderse en el

---

<sup>93</sup> Cfr. Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, *Isegoría*, no. 22, Septiembre de 2000, p. 125.

<sup>94</sup> Cfr. Javier Muguerza, “La alternativa del disenso”, en Javier Muguerza, et. al., *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 52.

contexto de determinadas prácticas e instituciones, y no en abstracto o en relación con el carácter o virtudes de las personas. Con el análisis de las prácticas se pretende brindar una base *social* firme a nuestras reflexiones sobre la normatividad del juicio en el ámbito público-político con el objetivo de evitar algunas de las frecuentes críticas a Kant por su trascendentalismo, que suelen extenderse también por su común herencia a los modelos de justificación de Arendt y Rawls. Si el juicio reflexionante encuentra su mejor sitio en las prácticas sociales, y si en ellas es posible encontrar criterios normativos suficientes y autónomos para discriminar los juicios correctos de los incorrectos, entonces habríamos dado un paso adelante respecto de Kant, cuya idea de sentido común como idéntico a todos los hombres naturalizaba el juicio o lo enviaba al cielo de lo trascendente.

De manera deliberada no hemos dicho nada hasta ahora acerca de la justicia. Ello se debe aquí al hecho de que la propia Hannah Arendt no dijo mucho al respecto. Como bien han señalado Albrecht Wellmer o Hanna F. Pitkin, no es que Arendt no concediera importancia a este tópico, sino que estuvo siempre primariamente preocupada con las condiciones de la libertad individual<sup>95</sup>. Porque consideramos que la libertad no puede de hecho subsistir sin la perspectiva de la justicia, veremos al final del próximo capítulo con Alessandro Ferrara que todo juicio político ha de incorporar dicha perspectiva como uno de sus criterios de validez dadas las condiciones de las modernas democracias constitucionales. Sin embargo, comprendida como “una identidad superior formada en la intersección de identidades contendientes”<sup>96</sup>, la idea de justicia de Ferrara tiende a perder de vista que el ideal de *igual respeto* que se considera también implicado en aquella pasa muchas veces por el rechazo y la crítica de alguna identidad excluyente, enfrente de la cual no ha de transigirse, con independencia de cualquier otro criterio como la coherencia, la vitalidad, la profundidad o la madurez. De ahí que al final sugiramos que el modelo rawlsiano de justicia pueda ofrecer un mejor modelo de justificación de nuestros juicios en materia política.

Somos conscientes de que hasta ahora no ha quedado claro cuál es el criterio de validación de los acuerdos políticos -ni en general de los juicios- en la teoría arendtiana. Como vimos antes con Jürgen Habermas, por su rechazo a admitir un criterio al menos formal de corrección de los juicios prácticos Hannah Arendt se ve condenada a fiarse de la “venerable figura del contrato”, de

---

<sup>95</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, “Arendt on Revolution”, en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 229; y Hanna F. Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, en Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 261-288.

<sup>96</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1999, p. 188.

la mera facultad humana de hacer y mantener las promesas. Aunque sin duda ella está entre los pensadores políticos que más fuertemente han impulsado una concepción de la acción y la racionalidad comunicativa, como ponen de relieve, por ejemplo, Habermas, Albrecht Wellmer o Seyla Benhabib, su negativa a aceptar el cognitivismo en materia política supone una grave carencia para su teoría toda. Lo anterior se pondrá de manifiesto en el próximo capítulo, cuando en la reelaboración de su doctrina del juicio reflexionante los autores que se analizan intenten asentar el imperativo de la mentalidad o pensamiento ampliado -como quizás el mayor aporte arendtiano- en alguna base de validez más o menos cierta. Sin embargo, aunque ya en los capítulos 3 y 4 con John Rawls trataremos de ofrecer algunos criterios de validez o corrección normativa, no será sino hasta los capítulos 5 y 6 con Jürgen Habermas que desarrollaremos a profundidad las nociones de justicia y legitimidad con base en las nociones de derechos fundamentales y procedimiento democrático.

## CAPÍTULO 2

### De la moral a la política a través de la justicia.

En el capítulo anterior se habló de la importancia de la recuperación de la noción de *juicio* en la filosofía política contemporánea como una importante herramienta para la aprehensión de la racionalidad público-política de las sociedades modernas. Vimos que en dicha recuperación ha sido fundamental la obra de Hannah Arendt y su singular lectura de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, donde Arendt pretende encontrar la “verdadera” filosofía política del pensador de Königsberg. La intuición arendtiana es que Kant sólo en esta obra habría presentado un criterio de validación de la razón humana con rasgos intersubjetivos o dialógicos, y superado de esta forma algunos graves problemas asociados en el dominio político con el subjetivismo de la filosofía de la conciencia. Por otra parte, dado que dicho criterio apela según Arendt a un principio de diálogo en condiciones de pluralidad real, se seguiría también como ventaja la destrascendentalización de la filosofía kantiana.

Hannah Arendt observa la diferencia en la *Crítica del juicio* entre el juicio *determinante*, relativo a la subsunción de casos particulares cuando existe una regla general o concepto universal dado previamente; y el juicio *reflexionante*, que tiene que ver con la identificación o postulación de un universal cuando sólo se dispone de un particular. Esta distinción, con el énfasis en el segundo modelo de juicio, sirve a Arendt a un propósito específico: en la medida en que el fenómeno totalitario ataca básicamente el mundo de la política como sistema de reglas y principios formales compartidos con que los individuos se orientan en sus relaciones cotidianas, se pone de relieve la necesidad de pensar las condiciones de posibilidad de un tipo especial de juicio que permita a los ciudadanos enfrentar una circunstancia semejante. Arendt propone entonces considerar al juicio reflexionante como la habilidad humana de distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo bueno respecto de lo malo en situaciones de ausencia de referentes o códigos. Anticipado por varios textos sobre el tema del totalitarismo y las dificultades de su comprensión<sup>97</sup>, *Eichmann en Jerusalén* revela a la propia Arendt con total claridad el gravísimo peligro que encierra para lo político la ausencia de la habilidad de juzgar de los seres humanos<sup>98</sup>. El libro en sí mismo, como quedó de manifiesto frente a las duras y variadas críticas que despertó su publicación, significó para Arendt un duro esfuerzo de juicio personal y político. La absoluta gravedad de los crímenes

<sup>97</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998; asimismo, Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, New York, Harcourt Brace and Company, 1993.

<sup>98</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

cometidos por el régimen nazi frente a los cuales todas las categorías jurídicas parecen resultar inadecuadas -aún la de “crímenes contra la Humanidad”-; la situación jurídica de Eichmann como apátrida; la inexistencia de un tribunal internacional; su condición de judía e inmigrante; entre otras cosas, evidencian algunas perplejidades de Arendt y explican ciertas dificultades que genera el texto en relación con el resto de su obra. En lo que a nosotros toca, por ejemplo, son varios los autores que han expuesto el problema de saber si el juicio reflexionante analizado por Arendt, que fue pensado originalmente en relación con el dominio de lo político, y por tanto que necesita un mundo público compartido -como condición *sine qua non* del *sensus communis*-, tiene en realidad alguna utilidad en las situaciones de ruptura o desaparición de dicho mundo, como fue el caso de los distintos regímenes totalitarios<sup>99</sup>. Según ellos, Arendt estaría solicitando de los individuos el ejercicio del juicio precisamente en aquellos sitios y momentos en que el sentido común no es posible porque se han roto los lazos de comunicación con nuestros semejantes. Como dice Richard J. Bernstein:

[Arendt] que siempre insistió en la necesidad de distinguir cuidadosamente entre política y moral, y que nos dice en palabras nada ambiguas que “la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política”, cada vez hacía mayor hincapié en las implicaciones morales del juzgar – juzgar como la habilidad de decir esto es *correcto* y esto *incorrecto*. Irónicamente, ahora ésta parece ser la facultad que entra en juego cuando la política se desbarata<sup>100</sup>.

El problema no es solamente si hemos decidido adjetivar nuestro modelo de juicio como “moral” o “político”, y entonces todo lo demás permaneciera igual; a saber, pluralidad, sentido común, etc. La cuestión es que en Arendt el ámbito moral parece estar representado por lo que Seyla Benhabib denomina el “modelo socrático-platónico” de armonía del Yo consigo mismo. Mientras la pluralidad es propia de lo político, la moralidad se caracterizaría por la unidad y la coherencia del individuo en su interior. Si esto es así, Arendt estaría exigiendo a Eichmann pensar por sí mismo ante la incapacidad de comunicar con sus conciudadanos por la ausencia de un mundo público común. Dicho de otra forma, nuestra autora solicitaría de las personas en este tipo de

---

<sup>99</sup> Sobre el particular, puede verse Ronald Beiner, *Political Judgment*, Chicago, The Chicago University Press, 1983; asimismo, Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996; o Richard J. Bernstein, “¿Qué es el juzgar? – El actor y el espectador”, en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI, 1991. Este aspecto paradójico del juicio ha sido -en otro contexto- perspicazmente aprehendido por Antonio Valdecantos: “El mal puede ser descomunal y dar lugar a normas rigurosamente comunes. Pero, por desgracia, no creo que estas normas puedan enunciarse de un modo claro”; cfr. “El mal común”. Glosas a las conferencias sobre ‘El problema del mal en la filosofía contemporánea’ pronunciadas en la Fundación Juan March por el Profesor Carlos Thiebaut los días 9 y 10 de diciembre de 2002.

<sup>100</sup> Cfr. Richard J. Bernstein, “¿Qué es el juzgar? – El actor y el espectador”, *idem*, p. 266.

circunstancias una actitud *moral*, no política. Para nosotros esto no representa una solución real del problema en cuestión, porque aunque pueda concederse que la moralidad fija límites a lo políticamente posible, siempre queda la ulterior pregunta de la fijación de los límites de la moralidad<sup>101</sup>. Esto quiere decir que sin la aclaración de las condiciones constitutivas o de validez de cada uno de estos ámbitos, la apelación a cualquiera de ellos en defecto del otro no hace sino posponer el problema de la justificación y la normatividad.

Pero en realidad Hannah Arendt no tiene una concepción de lo moral claramente expuesta. Aunque en ocasiones -como señala Benhabib- parece resultar una concepción subjetivista de la moralidad; otras veces Arendt refiere el término moral simplemente como sinónimo de costumbre, hábito, o como un conjunto de reglas tradicionales<sup>102</sup>. En este entendido, para Arendt el ámbito de la moralidad no puede ser él mismo la respuesta frente a las dificultades de la política. Y esto hace también de Arendt una pensadora totalmente moderna<sup>103</sup>.

Con esto en mente, en este capítulo trataremos de mostrar algunas consecuencias de la doctrina del juicio tanto para el ámbito moral como político, considerando distintas propuestas que han pretendido continuar las reflexiones abiertas por Arendt. Al final defenderemos que aunque no existe incompatibilidad entre dichos ámbitos sino más bien complementariedad, debe empero procurar mantenerse la especificidad de cada uno de ellos, por su importancia en la reflexión sobre la justificación de las normas. Veremos que en este propósito Arendt se acerca en cierto modo a John Rawls al tratar de entender la esfera pública en términos políticos, no metafísicos<sup>104</sup>.

En primer lugar, presentaremos brevemente dos versiones de la doctrina del juicio que lo comprenden fundamentalmente como una facultad o cualidad *moral*. De estas versiones, la primera defendida por Seyla Benhabib, procura una reconstrucción de la fenomenología del juicio moral. En su labor Benhabib acentúa la estructura narrativa de la acción en Hannah Arendt, de lo que resulta una comprensión del juicio de carácter más bien hermenéutico. Pese a que Benhabib

---

<sup>101</sup> Cabría sugerir que quizás también lo político imponga constricciones a lo moral, como bien creía Weber al hablar del político responsable. Al respecto, considérese por ejemplo Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>102</sup> Cfr. Hannah Arendt, "Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)", en *Essays in Understanding*, op. cit., p. 321.

<sup>103</sup> En contra de algunas críticas al pensamiento arendtiano que lo consideran atrapado en categorías de la antigüedad o premodernas, véase Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit. En este texto se pone de manifiesto que a pesar de las tensiones existentes en Arendt, predomina en ella el espíritu moderno.

<sup>104</sup> Cfr. John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 388-414.

hace explícita su cercanía con la ética deliberativa de Jürgen Habermas, prima en ella el momento interpretativo para la identificación de los aspectos y circunstancias normativamente relevantes al caso particular. Aunque nos parece que la autora tiene razón al destacar las habilidades hermenéuticas de los individuos por su papel en la comprensión de los otros concretos, no queda empero claro cuáles son los criterios que permitirían resolver los casos de conflicto o fundar las normas. Frente a ella, Albrecht Wellmer se sitúa en una perspectiva más kantiana, pero ofrece una relectura del juicio en Kant distinta de Arendt. Como Benhabib también Wellmer subraya la importancia de interpretar los contextos en donde nuestros juicios aplican; sin embargo, éste sugiere *además* dos criterios formales básicos de discriminación o de corrección de tales juicios. El primero de ellos es el principio kantiano de generalizabilidad de las máximas de acción en lo que Wellmer denomina su sentido “débil”; que permitiría la eliminación de máximas no generalizables, pero que sería insuficiente -en contra de la lectura habermasiana de Kant- para decir que las máximas generalizables son en sí leyes prácticas o normas morales. El segundo criterio está representado por el criterio de reciprocidad y parte de la idea de considerar a todas las otras personas como “fines en sí mismos”. Este criterio refleja también lo que Wellmer denomina la condición de consistencia como el mandato kantiano de no hacer excepciones con nosotros mismos en relación con el cumplimiento de normas (1).

Enseguida expondremos las concepciones del juicio de Ronald Beiner y Peter J. Steinberger. Estos autores, a diferencia de Benhabib y Wellmer, tratan de ofrecer una doctrina del juicio *político*. Sin embargo, como veremos, sus obras resultan más bien en reconstrucciones de la noción de juicio en general, acompañadas de reflexiones marginales acerca del espacio público y la política. Así, a pesar de que Beiner insiste en que su interés por el juicio surge de la preocupación de buscar una facultad que se acomode a las necesidades de una ciudadanía democrática y responsable en las condiciones complejas de las sociedades modernas, no logra distinguir con claridad entre el juicio moral y el político. Steinberger por su parte señala sólo de pasada como una característica distintiva del juicio político -un “requerimiento conceptual absoluto”- que todas las decisiones en el ámbito público deben hacerse explícitas y justificarse racionalmente. No obstante, no se detiene demasiado en ello. Por otra parte, como Benhabib y Wellmer, estos dos filósofos ponen también sus acentos en distintos aspectos del juicio, resultando en el caso de Beiner una noción más hermenéutica, mientras que en Steinberger más kantiana (2).



Finalmente vamos a presentar la reelaboración de la doctrina del juicio político llevada a cabo por Alessandro Ferrara. Lo singular de su propuesta respecto de las concepciones de Beiner o de Steinberger es que Ferrara sitúa en la base misma del juicio político la noción de *justicia* como un ideal de igual respeto para todas las personas. En la medida en que para Ferrara este ideal es “contundente” en relación con otros valores éticos o políticos podría servir como el mejor criterio para la toma de decisiones y la solución de conflictos de intereses. Sin embargo, es extraña la manera en que Ferrara intenta dar cuenta del ideal de la justicia política en términos de una identidad común formada en la intersección de las identidades particulares contendientes y con el propósito de realizarse plenamente. En este punto analizaremos el singular modo de validez que el filósofo italiano ofrece como base normativa del juicio reflexionante (3).

## 2.1. La dimensión moral del juicio.

En este apartado vamos a analizar dos importantes formulaciones de la doctrina del juicio reflexionante claramente deudoras de la obra de Hannah Arendt. A diferencia de la filósofa judía, sin embargo, preocupada básicamente por la dimensión política del juicio, éstas pretenden aportarle el soporte moral que se considera ausente en aquélla. Tanto Seyla Benhabib como Albrecht Wellmer parten de la idea de que el juicio arendtiano habría mostrado sus limitaciones precisamente frente a aquellas situaciones de ruptura de la tradición y del mundo público para las que habría sido originalmente pensado.

(1)

Entre los intérpretes de Hannah Arendt, Seyla Benhabib es sin duda de los que más ha defendido la idea del carácter decididamente moderno y universalista de su obra. Una de las razones para sostener dicha afirmación es la importancia que Arendt concede a un principio básico de la modernidad política: el reconocimiento irrestricto del “derecho a tener derechos” de las personas simplemente por ser un miembro de la especie humana<sup>105</sup>. Por una parte, Benhabib da cuenta de las tensiones de dicho universalismo con el particularismo de la identidad que atraviesan el pensamiento de Arendt, relacionadas en cierto modo con su atención especial a la “cuestión judía”. En sus reflexiones sobre este tema Arendt argumenta que cuando el problema en la esfera pública no es de reconocimiento social sino de privación de derechos en virtud de la identidad

---

<sup>105</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pp. 45-46.

que se posee, la respuesta a la pregunta “¿Quién eres?” adquiere un significado primariamente ético-político: uno ha de resistir únicamente en términos de la identidad que se ataca<sup>106</sup>. El propósito de Benhabib es destacar ciertas líneas de pensamiento en Arendt que permitan entender el problema normativo implícito en la construcción de un espacio público plural como un mundo común que, siendo sensible a las particularidades y a los contextos de las identidades en juego, no signifique sin embargo un riesgo a una idea de lo moral con pretensiones de universalidad. Por otra parte la profesora de Harvard apunta a reconstruir las bases *morales* del juicio político, cuya ausencia de manera generalizada -como capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto- habría sido quizás la principal responsable del fenómeno del totalitarismo. La destrucción del mundo público compartido y de la pluralidad por este tipo de regímenes habría puesto en evidencia según Benhabib la fragilidad de una concepción del juicio político cuyas bases normativas no estaban nada claras. La apelación arendtiana en este sentido al “derecho a tener derechos” es en palabras de Benhabib “frustrantemente ambigua” en la medida en que no se ve con claridad qué ha de entenderse exactamente como derecho. Como sabemos, la noción de derechos humanos o fundamentales, debido a la mediación gubernamental requerida normalmente para su garantía, ha revelado que en nuestra época -caracterizada entre otras cosas por la existencia de movimientos migratorios provocados por la búsqueda de mejores oportunidades de vida, o por la necesidad de escapar de conflictos armados o de regímenes opresivos- su plena vigencia supone el establecimiento de instituciones supranacionales. En otras circunstancias, como las del período histórico en que Arendt escribe, la apelación a tales derechos resulta un reclamo moral para el que no se ofrece ninguna justificación normativa.

Con miras a proporcionar dicha fundamentación moral al pensamiento político de Arendt, Seyla Benhabib sugiere que éste se apoya firmemente, aunque de manera implícita, sobre las bases de un “universalismo antropológico”. Benhabib entiende que en *La condición humana* se considera a todos los seres humanos como miembros de la misma especie natural cuya vida depende de ciertas condiciones; a saber, natalidad, pluralidad, labor, trabajo y acción. Esta antropología filosófica con su nivel de abstracción haría irrelevante cualquier forma de discriminación fundada en rasgos culturales, sociales e históricos. Los seres humanos, pues, a) nacemos y morimos, lo que pone de relieve nuestra cualidad de criaturas fundamentalmente frágiles y dependientes de la buena voluntad y la solidaridad de otros; b) dependemos de nuestra labor y trabajo; y c) vivimos en condiciones de pluralidad, lo que significa que somos suficientemente como otros para poder comunicarnos con ellos, pero también nos diferenciamos e individuamos por la acción y el

---

<sup>106</sup> *Idem*, p. 38.

discurso<sup>107</sup>. Para Benhabib estos postulados antropológicos dan lugar a una ética de radical intersubjetividad basada en la idea de que la vida social y las relaciones morales con los otros comienza con el descentramiento de nuestro eventual narcisismo<sup>108</sup>.

Ahora bien, Benhabib señala que para Arendt la natalidad entraña inequidad y jerarquías de dependencia, por lo que ha de describir el mutuo respeto en términos de amistad o *philia* con un sentido similar a Aristóteles: una relación sin intimidación ni cercanía, como una consideración por la otra persona desde la distancia que el mundo pone entre nosotros. Empero, se echa en falta en Arendt el argumento que permitiera vincular su universalismo antropológico con esta actitud de respeto mutuo entre las personas que aunque está presente siempre en su obra no resulta empero justificada.

Arendt no examina el paso filosófico que llevaría de una descripción de la *igualdad de la condición humana* a la *igualdad que surge del reconocimiento moral y político*. En términos kantianos, a la pregunta de *quaestio juris* ¿por qué razón o con qué bases debo respetar a otro como mi igual? Arendt responde con una *quaestio facti*, con una aparente descripción fáctica de la condición humana. El camino que lleva de la pluralidad antropológica de la condición humana a la igualdad moral y política de los seres humanos en una comunidad de reconocimiento recíproco permanece filosóficamente sin tematizar, precisamente porque éste parece históricamente contingente<sup>109</sup>.

A partir de estas reflexiones Benhabib observa que sólo hasta el análisis del juicio reflexionante de Kant con relación al ámbito político Arendt dispondrá de los elementos de un procedimiento intersubjetivo de validación y justificación de normas: la “mentalidad ampliada”. No obstante, Benhabib constata de inmediato que este nuevo desarrollo demanda una mejor elaboración de la noción de esfera pública que la llevada a cabo por Arendt, así como echar mano de ciertos aspectos de la ética discursiva. En relación con la esfera pública, Benhabib destaca sus funciones holística y epistémica. De estas funciones, la primera no significa en modo alguno uniformidad u homogeneidad del espacio público, sino más bien cierta convergencia en las interpretaciones que permite a una comunidad identificarse como tal. Mientras que la segunda, la epistémica, se refiere

---

<sup>107</sup> *Ídem*, p. 195. En este mismo sentido, Simona Forti llama la atención sobre la “antropología filosófica” de Arendt, en la que la libertad del hombre aparecería contrastada con todo lo que tiene que ver con la naturaleza, y subrayaría el carácter innovador del actuar humano; cfr. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia, 2001, p. 321.

<sup>108</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., p. 196.

<sup>109</sup> *Ídem*, pp. 196-197.

al proceso de diálogo y deliberación por medio del cual se han de transformar los intereses particulares en un interés más amplio, común y público<sup>110</sup>. Por otra parte, respecto de la ética discursiva se pone de relieve la estructura lingüística o narrativa de la acción humana en el pensamiento de Hannah Arendt. Al subrayar esta estructura narrativa se arguye que únicamente a través de ella puede identificarse al sujeto como agente, así como la relevancia práctica -moral o política- de su desempeño<sup>111</sup>. Esto quiere decir que sólo mediante la apropiación discursiva de nuestras actuaciones es posible discriminar en ellas la acción de la mera conducta o comportamiento.

Es de observarse que el énfasis puesto en la idea de la narratividad contextual por Benhabib está estrechamente relacionado con su interés por dar cabida en la ética discursiva, tal como fue formulada originalmente por Jürgen Habermas, a los individuos concretos en su particularidad y diferencia; es decir, el interés de promover una ética situada<sup>112</sup>. En cualquier caso, Benhabib es perfectamente consciente de los riesgos que pueden derivarse de que dicha ética sea comprendida como dando lugar a una concepción en exceso *expresiva* o *agonal* de la acción humana y del espacio público. Dicha concepción entendería las acciones como revelación de una identidad sustantiva o esencial de individuos o grupos que aspira fundamentalmente al reconocimiento y confirmación de su unicidad por parte de los demás. Enfrente de aquélla la profesora de Harvard propone un modelo *narrativo*, cuya orientación básica es la comprensión y el entendimiento entre los individuos que ha de caracterizarse por las normas de simetría y reciprocidad de sujetos que se miran entre sí como iguales. No obstante, en su propósito de distanciarse de Habermas, Benhabib hace misteriosos los criterios o principios de validez de los acuerdos.

Mientras que la *acción comunicativa* está orientada a alcanzar el entendimiento entre los participantes de una conversación sobre la base de pretensiones de validez de actos de habla, la *acción narrativa* en la teoría arendtiana es acción inmersa en una 'red de relaciones e historias representadas'. Esta 'red de relaciones e historias representadas' combina tanto las dimensiones constativas como las expresivas de los actos de habla; y su núcleo racional no puede ser tan claramente extraído como Habermas querría y como intenta presentar con su concepto de las pretensiones de validez<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> *Ídem*, p. 201.

<sup>111</sup> *Ídem*, p. 199.

<sup>112</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

<sup>113</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., p. 125. De la misma autora, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", en Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman

Lo que queremos señalar es que aunque el modelo propuesto permite reconsiderar positivamente el papel de las habilidades hermenéuticas o interpretativas de los individuos en el espacio público, oculta empero de qué manera han de decidirse los específicos cursos de la acción colectiva o resolverse los conflictos de intereses y valores. Benhabib tiene razón al insistir en la estructura discursiva de la acción humana -como una dimensión ontológica de ella. Sin embargo, la inquietud que nos genera su argumentación surge por la prioridad que la autora concede para el juicio de las acciones a los códigos narrativos e interpretativos disponibles en una comunidad sociocultural dada. Para Benhabib sólo dichos códigos permiten identificar nuestros gestos y movimientos con sus significados específicos<sup>114</sup>. Pero si lo que caracteriza la esfera política es su constitución básicamente en torno al reclamo de generalizabilidad de las demandas, necesidades e intereses de individuos o grupos<sup>115</sup>, es decir, alrededor de cuestiones de *justicia*, es entonces de fundamental importancia la explicitación de los principios o criterios de decisión. Y respecto de esto Benhabib guarda silencio. No es suficiente señalar que la discusión pública ha de producir la ampliación de las parciales y limitadas perspectivas de sujetos, si es dudoso en virtud de qué estos mismos sujetos habrían de modificar sus creencias y actitudes iniciales. Porque aún los individuos de mentalidad abierta y amplia precisan discriminar en medio de la pluralidad de visiones del mundo o de valores aquellas que han de determinar sus máximas de acción. Mientras estas cuestiones queden sin aclarar resulta difícil distinguir el modelo narrativo respecto del expresivo o agonial; ya que en ambos el único criterio que parece pertinente para evaluar las bondades de la esfera pública es la variedad de las formas de vida e identidades que se pudieran reunir alrededor de dicha esfera. Y no es que tal variedad o pluralidad no sea importante. De hecho nosotros defendemos que éste es un rasgo fundamental de lo público. Sin embargo, en la medida en que sostenemos también que la política en las democracias constitucionales se vincula internamente con la justicia, pensamos que no cualquier acción o creencia ha de ser admitida en el espacio público. En este sentido Julia Kristeva señala que al buscar Arendt una solución óptima a la fragilidad de los asuntos humanos, en su teoría política el arte de la narrativa está subordinado a la acción justa<sup>116</sup>.

---

(eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 127-129. Para un análisis detallado del diálogo entre Arendt y Jürgen Habermas sobre el espacio público, véase Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, pp. 243-259.

<sup>114</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 129.

<sup>115</sup> *Ídem*, pp. 144-145.

<sup>116</sup> Cfr. Julia Kristeva, *Hannah Arendt. Life Is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 41.

En otro orden de ideas, dijimos antes que uno de los propósitos principales del análisis de Seyla Benhabib acerca de Hannah Arendt era destacar los aspectos específicamente morales y no políticos del juicio reflexionante. La profesora de Harvard sostiene que en la medida en que una teoría de la democracia requiere el ejercicio del juicio ciudadano responsable de manera continua ha de suponerse que en política y en moral no hay “expertos”. Para dicha teoría, como consecuencia, la definición de lo político mismo se convierte en una cuestión normativa abierta a la discusión, relacionada con la cuestión de cómo los seres humanos queremos vivir juntos<sup>117</sup>. Benhabib comienza su caracterización del juicio moral indicando que una diferencia básica de éste respecto de otro tipo de juicios es su predominancia e inevitabilidad. Esto quiere decir que su ejercicio es coextensivo con el ámbito de las interacciones sociales en general.

*El juicio moral es el que ejercitamos “siempre ya” en virtud de estar inmersos en la red de relaciones humanas que constituyen nuestra vida en común*<sup>118</sup>.

De esta forma, mientras que podemos razonablemente debatir sobre si hemos de juzgar en otros ámbitos -como el estético, jurídico, o el político mismo-, renunciar al juicio moral es tanto como renunciar a nuestra participación en la comunidad de los seres humanos<sup>119</sup>. La apuesta narrativa de Benhabib se distingue por apelar a la máxima kantiana de la mentalidad ampliada procurando evitar su “metafísica de los dos mundos”, a través de la cual sería imposible según la autora aprehender adecuadamente el significado de la acción humana. Benhabib cree que en cierto modo para Kant la agencia libre es un ideal inalcanzable debido a que cada acción en el mismo momento en que se actualiza cae bajo leyes naturales y deviene mero “evento”<sup>120</sup>. Dado que el lenguaje de los eventos naturales no es adecuado para dar cuenta justa de la acción, que requiere ser descrita con referencia a razones significativas para sus sujetos, se considera entonces que toda acción ha de ser evaluada mediante las categorías de la natalidad, pluralidad, narratividad y fragilidad. Para Benhabib sólo esto permitiría comprender la singularidad de la identidad que a través de dicha acción se constituye.

---

<sup>117</sup> Cfr. Seyla Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt Thought”, en *Situating the Self*, op. cit., pp. 124-125.

<sup>118</sup> *Ídem*, p. 125.

<sup>119</sup> En el capítulo siguiente veremos que la moralidad puede ser considerada también como una “gramática de nuestra conducta” (Sabina Lovibond), precisamente en el sentido de su omnipresencia en el mundo de lo humano. Asimismo, se dirá que el lenguaje de la justicia y de las libertades y derechos fundamentales (John Rawls) configura también en su especial gramática una perspectiva de enjuiciamiento *político*, pero capaz también de trascender los distintos contextos socioculturales.

<sup>120</sup> Cfr. Seyla Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt Thought”, en *Situating the Self*, op. cit., p. 131.

Christine Korsgaard ha criticado esta lectura de Kant, señalando que en el filósofo de Königsberg lo que hay son en realidad dos perspectivas o puntos de vista acerca de la acción. Por esta razón considera que no existe ninguna contradicción o dificultad insalvable entre las descripciones que de ellas resultan, sino más bien una complementariedad que permite dar cuenta de la complejidad de los asuntos humanos:

La razón tiene dos empleos, teórico y práctico. Nos vemos a nosotros mismos como fenómenos cuando asumimos la tarea teórica de describir y explicar nuestro comportamiento; nos vemos, en cambio, como nóúmenos cuando nuestra tarea práctica es decidir qué debemos hacer<sup>121</sup>.

Si nos tomamos en serio el análisis de Korsgaard veríamos que de ningún modo las acciones de los hombres son “denigradas” -como cree Benhabib- en la filosofía práctica kantiana, y que más bien ésta permite reintegrar de manera reflexiva las diversas y *necesarias* perspectivas para la evaluación o enjuiciamiento correcto de las acciones y sus contextos siempre complejos. Dichas perspectivas, es cierto, no incluyen sólo el lenguaje de los eventos descritos en actitud objetivante; pero tampoco se agotan en las descripciones que los individuos realizan en primera persona; ni mucho menos en las matrices colectivas de interpretación. Sin dejar de considerar las diferencias reales de individuos y grupos, o mejor dicho, precisamente porque dichas diferencias ponen de relieve la libertad y autonomía circunstanciada de las personas, debe *además* asumirse una perspectiva que haga relevante la dignidad de los seres humanos *con independencia* de cualquiera de sus atributos contingentes. La crítica posible a un planteamiento semejante, de que no existen seres humanos “a secas”, es decir, más allá de los individuos concretos -con sus historias, sus vínculos sociales y afectivos, etc.- pierde gran parte de su fuerza cuando se constata que desde la perspectiva práctica de los sujetos la defensa de su identidad surge ella misma de la lucha por el reconocimiento y el respeto de su igual autonomía<sup>122</sup>. Considerar como principio formal a todos los seres humanos como fines en sí mismos, comporta la adopción de una actitud que impone límites respecto de lo que de ellos puede predicarse, ya que dicha actitud demanda

---

<sup>121</sup> Cfr. Christine M. Korsgaard, “Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations”, en *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 204. Esta idea ha sido defendida también por Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; y John G. Fenell, *Naturalism and Normativity*, Tesis Doctoral, Evanston, Ill., Northwestern University, 2000.

<sup>122</sup> Korsgaard ha dicho -en nuestra opinión- con acierto que no toda forma de identidad práctica es relativa o contingente, y que la identidad moral es necesaria porque coincide en cierto modo con nuestra humanidad. Para la autora aquí radica el origen de lo normativo. Al respecto, cfr. Christine M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM, 2000, pp. 151-158.

atender a sus voces en “primera persona” o como participantes en la construcción de un espacio público plural.

Por otra parte, reconocer la estructura narrativa o discursiva de la acción humana creemos que no implica reducirla al momento hermenéutico o interpretativo, ni tampoco privilegiar éste. Onora O’Neill, por ejemplo, ha destacado la importancia de la noción de “máximas”, entendidas como los principios subjetivos del agente -implícitos o explícitos- que guían y controlan sus acciones específicas. Para O’Neill, el hecho de que las máximas sean subjetivas no significa que reflejen necesariamente motivos egoístas o intereses personales, sino que pone de relieve el estándar contra el cual han de ser evaluados los principios que el agente se propone:

Porque un test de universalidad para seres autónomos no mira hacia lo que es querido, ni a los resultados de la acción, sino más bien demanda solamente que sean observados cierto estándares de consistencia de la acción, tiene que trabajarse con una concepción de dicha acción que tenga el tipo de estructura formal que pueda satisfacer (o aproximar) estándares de consistencia. Sólo aquellos actos que encarnen o expresen principios sintácticamente estructurados o descripciones pueden ser pensados como candidatos tanto para atribuirles consistencia o inconsistencia [...] Al requerir actuar bajo una máxima Kant está de hecho insistiendo en que con independencia del caso que haya de evaluarse moralmente, éste deberá tener una cierta estructura formal<sup>123</sup>.

A partir de aquí, O’Neill señala empero que la consistencia de las acciones no sólo es susceptible de evaluarse con base en el principio de universalidad -que para ella entraña necesariamente la pluralidad-, sino también como contradicciones internas de la voluntad de los agentes o en sus concepciones acerca del mundo natural o social<sup>124</sup>. Nosotros creemos que esta perspectiva no contradice la posición defendida por Seyla Benhabib sino que le brinda un necesario y valioso complemento. La dimensión ética, política, e incluso psicológica y social de la identidad se relaciona así de modo intrínseco con su dimensión moral -que postula *a priori* la autonomía y la universalidad de sus pretensiones normativas-, sin la cual resultaría imposible comprendernos como agentes libres<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> Cfr. Onora O’Neill, “Consistency in Action”, en *Constructions of Reason*, op. cit., p. 83. La noción de “máxima” como principio subjetivo de la acción individual, por oposición a la idea de “ley” como principio objetivo, puede verse en Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Biblioteca de Signos / UAM-I / Porrúa, México, 2001, p. 17.

<sup>124</sup> Cfr. Onora O’Neill, *idem*, pp. 89-93.

<sup>125</sup> Al respecto, Korsgaard ha señalado con razón que independientemente de cualquier descripción -o narrativa- que hagamos de nuestra identidad y de las circunstancias de nuestras acciones, en nuestra vida cotidiana siempre somos *nosotros* quienes *tenemos* que decidir qué hacer: “La idea de Kant, entonces, no es



Decíamos arriba que Benhabib pone de relieve el aspecto interpretativo del juicio práctico porque está interesada en dar cuenta de las identidades diferenciadas de los individuos y grupos que acuden al espacio público. Por ello es que la noción kantiana de “mentalidad ampliada” rescatada por Hannah Arendt le resulta una de las mejores herramientas para comprender la pluralidad de sistemas de creencias y formas de vida en su singularidad y concreción. El juicio moral, entonces, despojado de la idea atribuida a Kant de que los seres humanos somos en cierto modo idénticos, se acomodaría perfectamente con una filosofía práctica compatible con el giro lingüístico y con una epistemología social adecuada al entendimiento de la interacción humana. Son tres las tesis que Benhabib defiende acerca de la fenomenología del juicio moral:

- 1) El ejercicio del juicio moral que concierne a la identificación epistémica de situaciones humanas y circunstancias como moralmente relevantes no procede de acuerdo al modelo de subsunción de un particular bajo un universal.
- 2) La identidad de la acción moral no puede ser construida atendiendo a instancias particulares de acciones regidas por reglas, sino que implica el ejercicio de la imaginación moral que activa nuestra capacidad para pensar posibles narrativas y descripciones con las cuales nuestras acciones puedan ser entendidas por otros.
- 3) La evaluación de la máxima que regula nuestras intenciones, en la medida en que encarnen principios morales, requiere entender la historia narrativa del Yo que es el actor. Este entendimiento revela tanto el auto-conocimiento, como el conocimiento que los otros tienen de uno<sup>126</sup>.

Se dijo también al inicio del capítulo que Benhabib ha criticado a Arendt porque, mientras para el ámbito político ésta defiende la importancia de la mentalidad ampliada y la pluralidad de puntos de vista, en lo moral habría adoptado el ideal “socrático-platónico” de la armonía del Yo consigo mismo. Benhabib cree que este camino podría llevar a las idiosincrasias particulares y cerrar toda posibilidad de crítica pública. Aunque quizás no sea esta la mejor interpretación de lo moral en

---

acerca de una asunción teórica necesaria para cualquier decisión, sino acerca de una característica fundamental del punto de vista desde el que se toman las decisiones. De dicha característica se sigue que debemos comprender nuestras decisiones como resultado a final de cuentas de principios que nosotros hemos elegido, y que aquéllas son justificables con base en dichos principios. Debemos vernos a nosotros mismos como poseedores de una voluntad libre”; cfr. Christine M. Korsgaard, “Morality as Freedom” en *Creating the Kingdom of Ends*, op. cit., p. 163.

<sup>126</sup> Cfr. Seyla Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, en *Situating the Self*, op. cit., pp. 128-129.

Arendt<sup>127</sup>, lo que su crítica pone de relieve es que al romperse la intersubjetividad y el diálogo por la pérdida del mundo público en los regímenes totalitarios, la facultad del juicio descrita por Arendt con base en el sentido común como un sentido de comunidad o comunitario (*community sens*), parece quedar sin fundamentos firmes. Sin embargo, a pesar de que Benhabib se percató de que una de las dificultades del juicio político en Arendt es su carencia de asiento normativo en situaciones de ruptura, su apelación al juicio moral resulta ambigua. Benhabib sabe que cualquier justificación de normas en las condiciones actuales demanda el reconocimiento y acuerdo libre de los sujetos a quienes se dirige, y por ello sabe también que el “universal antropológico” visto en Arendt no puede sino funcionar como mero criterio heurístico o de interpretación de los contextos de complejidad de las sociedades modernas y de la interacción humana. Por esta razón aunque se pueda estar de acuerdo con ella en no separar las consideraciones morales de las políticas, tendría que poder ofrecerse criterios de distinción entre ambas. Sobre todo si de lo que se trata es de brindar las bases morales del ejercicio público del juicio. De otra manera, como dijimos al inicio del capítulo, el problema de la justificación normativa no se resuelve sino solamente se aplaza.

En su propósito de aclarar la relación entre estos ámbitos Benhabib dice que la política tiene un fundamento moral en la medida en que todo sistema político encarna principios de justicia<sup>128</sup>. No obstante, son poco afortunados los ejemplos que utiliza para apoyar su afirmación. En primer lugar menciona la filosofía del derecho (*Rechtslehre*) de Kant subrayando el tema de los derechos humanos y los principios públicos legislativos; y en segundo lugar refiere a John Rawls y sus principios fundamentales de justicia. Mientras que Rawls ha hecho explícito que su concepción de la justicia es política y no moral; es dudoso también que la filosofía jurídica kantiana pueda ser equiparada o reducida sin más a su filosofía moral *stricto sensu*<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> Para ilustrar su crítica a la armonía supuestamente deseada por Arendt en las personas, Benhabib refiere un pensamiento de Walt Whitman: “¿Que me contradigo a mí mismo? Muy bien, me contradigo, soy grande, contengo multitudes”. Sin embargo, el ideal del Yo arendtiano es él mismo plural: “(U)no siempre necesita al menos dos tonos para producir un sonido armonioso. De hecho, cuando aparezco y soy visto por otros, yo soy uno; de otro modo sería irreconocible. Y mientras estoy junto con otros, apenas consciente de mí mismo, soy como me aparezco ante ellos. Llamamos *consciencia* (literalmente, “saber con mi propio yo” – “*to know with myself*”) al hecho curioso de que en un sentido yo soy también para mí mismo, aunque difícilmente me aparezco frente a mí, lo cual muestra que el “ser-uno” socrático no es tan aporoso como parece; yo no soy únicamente para otros sino también para mí mismo, y en este último caso claramente no soy sólo uno. Una diferencia ha sido introducida en mi Unicidad”; cfr. Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research*, 38/3, Autumn, 1971, p. 441.

<sup>128</sup> Cfr. Seyla Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, en *Situating the Self*, op. cit., p. 139.

<sup>129</sup> Al respecto dice Wellmer: “No cabe duda que Kant quiso vincular la moral con el derecho; pero no dejó de hacer una distinción, al menos analítica, entre el problema de la *legitimidad* de las normas y el problema de la acción moralmente recta, distinción que juzgo acertada”; cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos / UAM-Iztapalapa,

Seyla Benhabib subraya la necesidad de la mediación de las instituciones y las prácticas sociales entre los principios morales y la realidad histórica. Al final, la solución -¿moral?- al problema de la política radica en la creación de instituciones que favorezcan la amistad cívica y la solidaridad:

Hay un vínculo fundamental entre una cultura cívica de participación pública y la cualidad moral del pensamiento ampliado. Éste, que moralmente nos obliga a pensar desde el punto de vista de cualquier otro, políticamente requiere la creación de instituciones y prácticas donde la voz y la perspectiva de los otros, a menudo desconocida para nosotros, puede ser expresada en su propio derecho<sup>130</sup>.

Llegamos ahora al final de nuestra lectura de Benhabib. Como vimos, su crítica evidencia los límites del juicio político en Hannah Arendt; a saber, la necesidad de un mundo público en el que podamos comunicar y ser comprendidos por los otros. Sin embargo, nos parece que aunque la profesora de Harvard apela al dominio de la moral su crítica permanece en los linderos de lo político<sup>131</sup>. Por otra parte, consideramos que no logra rebasar lo dicho expresamente por Arendt, quien siempre estuvo preocupada por la creación y salvaguarda de instituciones para la libertad y su admiración por todas sus manifestaciones históricas auténticas, por fugaces que fueran<sup>132</sup>.

## (2)

Al igual que Seyla Benhabib, Albrecht Wellmer ha defendido firmemente el carácter universalista y moderno del legado de Hannah Arendt. Wellmer sostiene también su posición a partir del

---

1994. Asimismo, Faviola Rivera ha señalado que atribuir a la moralidad kantiana el que ésta ha de referirse necesariamente a las relaciones interpersonales y a los deberes para con los otros, es confundir la ética y la justicia, que son dos subdominios de la moralidad claramente distinguidos por Kant en la *Metafísica de las costumbres*. Es decir, una interpretación semejante presupondría un entendimiento de la moralidad personal como analogía con la justicia política. Véase "Moral Principles and Agreement", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXXII, No. 94 (abril, 2000), 43-88.

<sup>130</sup> Cfr. Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", en *Situating the Self*, op. cit., pp. 140-141.

<sup>131</sup> "Mis reflexiones finales han intentado mediar entre esta perspectiva del pensamiento ampliado y su encarnación política en la cultura pública de un ethos democrático" [Las cursivas son mías, A.S.]; *idem*, p. 141.

<sup>132</sup> La posición de Hannah Arendt sobre este tema se encuentra principalmente en *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Asimismo, puede verse Jeremy Waldron, "Arendt's Constitutional Politics", en Dana R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; o Robert Burns, "Hannah Arendt's Constitutional Thought", en James W. Bernauer (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

énfasis puesto por Arendt en la noción de derechos humanos *como derechos morales* -“esto es, en un sentido *pre-político*”-, y en el vínculo interno entre el universalismo de dichos derechos y una moderna concepción de los derechos civiles. Sin embargo, a diferencia de la tradición liberal, en Arendt los derechos humanos no serían comprendidos como la *sustancia*, sino sólo como una *precondición* necesaria de la libertad política<sup>133</sup>. En opinión de Wellmer, la filósofa judía habría descreído del discurso liberal universalista por confundir la garantía de las libertades con la constitución de la libertad política. En cualquier caso, Arendt se distanciaria también del discurso republicano estándar y del comunitarismo en virtud de su comprensión de las libertades políticas positivas como una *posibilidad* universal. Para Wellmer este universalismo latente podría descubrirse en el hecho de que el ideal de las libertades políticas en su sentido práctico, es inherente a las condiciones elementales de la acción en sí misma<sup>134</sup>. Wellmer destaca la existencia del universal antropológico propuesto por Benhabib como fundamento normativo o moral de la concepción arendtiana de los derechos humanos, pero insiste especialmente en su función limitadora del significado político de los derechos<sup>135</sup>. Con esto Wellmer querría mostrar que la defensa de Arendt de la autonomía de lo político no está en contra de toda fundamentación moral, sino más bien que una fundamentación semejante no aprehendería adecuadamente las experiencias básicas ni las características fenomenológicas de dicho ámbito<sup>136</sup>.

La empresa arendtiana no tiene que ver con la justicia sino con la libertad (política). Por lo tanto, su tipo de universalismo no es el universalismo normativo de los derechos humanos, ni el universalismo inherente a la economía moderna. Es más bien el universalismo de una *posibilidad* humana: la posibilidad de crear, en el medio de circunstancias históricas contingentes, un espacio de libertad política<sup>137</sup>.

Como en el caso de Benhabib, la labor reconstructiva del juicio en Wellmer<sup>138</sup> se inscribe también en el marco general de la ética discursiva o dialógica abierta principalmente por las obras de Karl-

<sup>133</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, “Arendt on Revolution”, en Dana R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., p. 223.

<sup>134</sup> *Idem*, pp. 223-224.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>136</sup> Según Wellmer, Arendt defiende la autonomía de lo político en dos sentidos: “En primer lugar, a diferencia de los dominios privado y social, la esfera política es autónoma en el sentido que la acción política es o puede ser significativa en sí misma, y no descansa en la presencia de ningún propósito más allá de la política (por ejemplo, la preservación de la vida, la moralidad o la búsqueda de la felicidad privada de los individuos). En segundo lugar, la esfera política es autónoma en el sentido que no tiene una fundamentación normativa provista de antemano, desde alguna esfera más allá de sí misma”; *idem*, p. 226.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>138</sup> Debe aclararse que el trabajo de Wellmer en que principalmente nos apoyaremos no refiere estrictamente al juicio en Hannah Arendt, sino de manera directa al juicio moral en Kant. En cualquier

Otto Apel<sup>139</sup> y Jürgen Habermas<sup>140</sup>, pero pretende ir más allá de éstas. Wellmer vincula la idea del juicio reflexivo en Arendt con la razón discursiva poniendo de relieve que, independientemente de las reticencias de la filósofa por admitir en el dominio político el tema de la verdad, hay en su teoría espacio suficiente para la argumentación racional en la medida en que todo juicio encarna de modo intrínseco una pretensión de *validez intersubjetiva*<sup>141</sup>. Lo anterior queda de manifiesto en la centralidad concedida a la máxima kantiana de la “mentalidad ampliada”. Como es sabido, dicha máxima postula como deber ponerse en el lugar de los otros concretos, y reflexionar desde ahí si respetando sus posiciones es posible anticipar un acuerdo general. En dicho acuerdo habría de subrayarse del mismo modo que Benhabib la dimensión empírica, concreta y limitada de los diálogos reales, renunciando apelar a cualquier ficción del tipo de la situación ideal de habla habermasiana. Para Wellmer, el recurso a la voluntad empírica de los agentes tal como aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* podría aprehenderse sin dificultad a través de aquella máxima de la mentalidad ampliada. Esto entraña dos consecuencias importantes para la lectura dialógica del filósofo de Königsberg: en primer lugar, que todo juicio normativo contiene una instancia hipotética, ya que me puedo equivocar con respecto a las perspectivas ajenas, y, en segundo, que sólo la comunicación real permite comprobar hasta dónde llega mi comprensión de sus apreciaciones<sup>142</sup>. Desde estas ideas Wellmer entiende que la mayor parte de las veces el problema del juicio moral no es tanto un problema de universalización en sí mismo, sino más bien el problema de dar cuenta correcta de los hechos relevantes de una situación particular. Si esto es así resultaría obvio que se necesita en forma ineludible las diferentes perspectivas de todos los actores concretos envueltos en dicha situación. A diferencia de Arendt, Wellmer cree que la interpretación de los contextos de nuestras acciones es susceptible de argumentación racional, y que realizado este ejercicio no queda a nuestra disposición normativamente hablando *cualquier* elección acerca del curso de acción a seguir. Para nuestro

---

caso, es claro que su análisis lleva la impronta arendtiana: “(L)a razón práctica se manifiesta como una facultad de juzgar moralmente. (He aquí, según creo, el punto esencial de las reflexiones de Hannah Arendt en su ensayo ‘Thinking and Moral Considerations’);” cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, op. cit., p. 156.

<sup>139</sup> Sobre este autor puede verse Karl-Otto Apel, *Teorías de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1995; asimismo, Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

<sup>140</sup> Especialmente véase Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996; y Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

<sup>141</sup> Wellmer considera que Arendt, a pesar de su lectora claramente novedosa del juicio en Kant permanece empero atrapada en ciertas categorías kantianas que presuponen una *concepción cientificista de la verdad* y una *noción formalista de la racionalidad*. Señala que de aquí resulta como consecuencia una “mitología del juicio” como una “facultad misteriosa de acertar con la verdad donde no hay un contexto de argumentación posible mediante el cual las pretensiones de verdad puedan ser resueltas”; cfr. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason”, en Larry May and Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996, p. 38.

<sup>142</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo*, op. cit., pp. 71-72.

autor esto significa que uno no podría razonablemente, por ejemplo, admitir que el contenido de *Los orígenes del totalitarismo* o *Eichmann en Jerusalén* es verdadero, y actuar como un neonazi o un estalinista. Ahora bien, la espontaneidad que en Arendt entraña su noción de acción no se ve mermada en la medida en que no se postula un mandato positivo específico. Wellmer entiende que los juicios morales arrojan básicamente *deberes negativos* o *prohibiciones* de acciones no generalizables.

El “tiene que” o “debe” de nuestras creencias morales ordinarias sólo podría ser “inferido” del imperativo categórico *via negationis*, por así decirlo. En cambio, según la interpretación aquí propuesta, la generalizabilidad de máximas significaría únicamente que actuar conforme a ellas está moralmente *permitido*<sup>143</sup>.

Esta interpretación de Kant distancia a nuestro autor respecto de Habermas, quien sostendría que las máximas generalizables son *per se* leyes prácticas o mandatos. Para Wellmer esto sería el resultado de la identificación inválida para el propio Kant de la moralidad y el derecho<sup>144</sup>. En su opinión uno de los problemas más graves de la ética comunicativa es su tratamiento de la cuestión de la acción moralmente recta como una cuestión de justicia de normas particulares. Este modo de ver las cosas oscurecería la distinción entre los discursos de fundamentación de normas y los de aplicación. Wellmer argumenta que la transición hacia una conciencia moral postconvencional separada del derecho y de otros órdenes normativos convencionales como la ética, la costumbre, la religión, etc., sugiere un problema de aplicación de normas de una índole peculiar, referido a cómo reivindicar correctamente el “punto de vista moral” en cada caso particular.

El discurso moral se ocupa primordialmente de *esta* pregunta, y sólo en un sentido derivado de la fundamentación de normas; de ahí que sea esencialmente un *discurso aplicativo*<sup>145</sup>.

Si esto es así en el ámbito moral dadas las condiciones de un desarrollo postconvencional de la conciencia normativa, las reglas desempeñarían un papel secundario. Nosotros creemos que aquí Wellmer lleva razón, y que esto explica bien el interés creciente en la filosofía práctica actual por

---

<sup>143</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>144</sup> “(E)l religamiento del derecho con la moral en el postulado *U* se logra sólo al precio de asimilar conceptualmente los problemas morales a los jurídicos. En el postulado *U* se ‘amalgaman’ de manera confusa un principio moral universalista con un principio democrático de legitimidad, dando como resultado que al final dicho postulado no resulta convincente *ni* como principio moral *ni* como principio de legitimidad”; *idem*, p. 81.

<sup>145</sup> *Idem*, p. 156.

el modelo del juicio reflexionante<sup>146</sup>. Permítasenos empero indicar un pequeño -pero importante- punto de divergencia con su indagación. Dijimos al inicio que Wellmer considera que la doctrina del juicio político en Arendt ha de ser completada con un análisis del juicio moral. Sobre todo en razón de que el recurso en Arendt al juicio reflexivo significaba una respuesta a las situaciones de ruptura del mundo público en donde el modelo del juicio determinante o de subsunción de normas habría mostrados sus estrechos límites. Wellmer considera que existe una tendencia recíprocamente antagónica entre la moral y el derecho, según la cual mientras la moral se hace menos convencional el derecho se hace más convencional<sup>147</sup>. Con Habermas nosotros creemos por el contrario que existen hoy en el ámbito jurídico desarrollos que apuntan a un derecho de rasgos postconvencionales<sup>148</sup>. Ahora bien, si el derecho y la moral contemporáneos acusan ambos el mismo carácter postconvencional, entonces no es claro exactamente cómo con las premisas de Wellmer el juicio moral se distinguiría del juicio político, internamente vinculado con el mundo jurídico<sup>149</sup>. Al igual que Hannah Arendt y que Seyla Benhabib, Wellmer se da cuenta de que la posibilidad de todo juicio práctico demanda la invención de *instituciones públicas* formales o informales como condiciones *sine qua non* para su adecuado ejercicio<sup>150</sup>. Así, el apoyo que

---

<sup>146</sup> Dicho interés y algunos de sus desarrollos específicos en la filosofía política en autores de la talla de John Rawls, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y Frank Michelman, es analizado en Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Thousand Oaks, SAGE Publications, 1999. Asimismo, como veremos enseguida, destacan los trabajos de Ronald Beiner, *Political Judgment*, op. cit.; o Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

<sup>147</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo*, op. cit., p. 141.

<sup>148</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998. Esta transición es expuesta por Gustavo Zagrebelsky como un cambio de paradigma jurídico del Estado (legislativo) de Derecho al Estado Constitucional, y como una separación de la justicia respecto de la ley. Para el autor este cambio ha sido propiciado especialmente por una aspiración a la convivencia de valores y perspectivas plurales, que señala la evolución de un derecho de reglas a uno de principios. Por otra parte, la metáfora de la “ductilidad”, la fluidez o la liquidez de la dogmática jurídica, indicaría en nuestra opinión la importancia de la dimensión reflexiva del juicio práctico en el derecho contemporáneo. Al respecto, véase *El derecho dúctil*, Madrid, Trotta, 1997.

<sup>149</sup> Esta vinculación interna resulta de la idea del principio liberal de legitimidad del derecho que, de manera breve, puede entenderse como un principio democrático. En palabras de Rawls dicho principio reza: “nuestro ejercicio del poder político es propio y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales”; cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 252. Volveremos sobre ello.

<sup>150</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason”, en Larry May and Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, op. cit., p. 48. Desde una perspectiva también kantiana, Barbara Herman ha dicho que “las bases sociales de la agencia y el juicio no son una amenaza a nuestra racionalidad autónoma [...] sino la arena natural e ineludible para su expresión”; cfr. “A Cosmopolitan Kingdom of Ends”, p. 189. Por su parte Andrews Reath señala: “Las actividades que proveen la especificación positiva de la autonomía de la voluntad son actividades regidas por reglas (*rule-governed*) que requieren la participación de otros, y presuponen prácticas sociales sostenidas por una comunidad de agentes”; cfr. “Legislating for a Realm of Ends. The Social Dimension of Autonomy”, p.

supuestamente habría de brindar al juicio político la moralidad resulta curioso porque ésta, en última instancia, parece necesitar la construcción pública (*política*)<sup>151</sup> de las bases o el marco para su desempeño correcto. Lo anterior en la medida que el juicio reflexionante incorpora de hecho el ideal de la publicidad a través de su máxima de la mentalidad ampliada.

En nuestra opinión sólo atendiendo al papel central de las instituciones es posible aprehender cabalmente el sentido del principio o criterio de *reciprocidad* que Wellmer postula como núcleo del imperativo categórico en Kant.

El núcleo racionalizable del 'tiene que' categórico tiene, pues, su raíz en la estructura misma de la reciprocidad. De ahí que se pueda entender el desarrollo de una moral universalista como la sucesiva eliminación de las bases en que se asienta una comprensión particularista de las estructuras de la reciprocidad<sup>152</sup>.

Es fácil apreciar aquí que para Wellmer nuestro aprendizaje normativo discurre básicamente a partir del rechazo de exclusiones concretas y de la ampliación de las relaciones de reconocimiento de individuos o grupos marginados y en situaciones inequitativas. Esto se corresponde bastante bien con su idea de que el juicio reflexionante tiene un carácter fundamentalmente negativo, y refleja un concepto "débil" de generalizabilidad de las máximas de la acción. Como dijimos antes éste bastaría para la eliminación de máximas no generalizables, pero sería insuficiente para fundar la tesis de que todas las leyes generalizables son por esa razón leyes prácticas o mandatos<sup>153</sup>.

---

217. Ambos ensayos se encuentran en Andrews Reath, Barbara Herman and Christine M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>151</sup> No pretendemos con esto borrar la diferencia entre lo público y lo político. Lo político, en nuestra opinión, entraña siempre algún tipo de relación con el tema de la poder o fuerza legítima para la imposición de las normas. Ciertamente lo político es público, pero también la moral lo es cuando no se la confunde con el núcleo de la conciencia individual o las idiosincrasias personales. Subrayar aquí la idea de lo político se corresponde muy bien con lo defendido por el propio Wellmer: "Los procesos colectivos de aprendizaje moral ocurren precisamente cuando dichas matrices [de interpretación] son cuestionadas y corregidas mediante razones, si bien hay que añadir que, por regla general, revisiones como éstas no se llevan a cabo sólo en el plano de las argumentaciones, sino bajo la *presión* de una lucha por el reconocimiento y bajo el *influjo* de nuevas experiencias. El resultado de tales procesos de aprendizaje –para proseguir con nuestros ejemplos– es tanto una nueva forma de hablar sobre, y comportarnos con, los homosexuales, las mujeres y los niños, como una manera distinta en que los propios involucrados se ven a sí mismos y se comportan consigo mismos"; cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo*, op. cit., pp. 146-147.

<sup>152</sup> *Ídem*, p. 160. En el próximo capítulo, a partir del análisis de la estructura normativa de la reciprocidad de las prácticas o instituciones en Rawls y Wittgenstein, trataremos de probar que la noción de justicia es susceptible de ser reconstruida en términos estrictamente políticos –es decir, no morales– y, al mismo tiempo, con una dimensión universalista.

<sup>153</sup> *Ídem*, p. 53.



Para cerrar este epígrafe permítasenos señalar que aunque Seyla Benhabib y Albrecht Wellmer comparten ambos el interés de brindar un sustento moral a la teoría del juicio político de Hannah Arendt, nos queda la impresión de que en cierto modo desenfocan el punto de su crítica. Lo que parece estar detrás de dicho interés es básicamente salvar la dimensión universal del juicio. Sin embargo, la concepción arendtiana es en sí misma contradictoria como resultado quizás de su inconclusión. Por ejemplo -como vimos en el capítulo anterior-, la noción kantiana de sentido común (*sensus communis*) que posee una dimensión claramente universalista, es interpretada por Arendt como un sentido de comunidad (*community sense*). Aunque Wellmer dice que el sentido común en Arendt es universal, las críticas de ésta a Kant revelan más bien el énfasis en el carácter particular de todo juicio relativo a un espacio compartido como mundo común. Pero además, es precisamente de aquí de donde nace la crítica del propio Wellmer, lo mismo que la de Benhabib, acerca de las posibilidades del juicio en condiciones de ruptura y pérdida del mundo ocasionadas por el totalitarismo, en particular, o la sociedad moderna, en general. El “universal antropológico” y el “posibilismo universal” a que ambos apelan reflejan la misma preocupación por rescatar a Arendt de cualquier posible lectura comunitarista, y, en el extremo, relativista. No nos detendremos ahora en esta cuestión. Lo que queremos indicar a partir de estas dos críticas es que hay una asociación corriente, e indebida en nuestra opinión, de lo político con lo particular *ista*. Nosotros consideramos que dicha asociación es consecuencia de que durante mucho tiempo la esfera política ha aparecido relacionada internamente con el Estado nacional, y que éste ha sido definido normalmente a partir de algún tipo de vínculo sustantivo ético, religioso, cultural o étnico. Es cierto que la política tiene necesariamente un momento particular, pero igual lo tiene la moralidad y todo sistema normativo, que se relaciona con la aplicación situada de sus reglas. Si como ha propuesto Jürgen Habermas con la idea de “patriotismo de la Constitución” definimos el espacio de la política a partir de la noción de derechos fundamentales iguales para todos los seres humanos, o del principio de justicia, poco habría que temer de dicho momento de particularidad<sup>154</sup>. Porque éste únicamente reflejaría una división de esferas de competencia o de actuación de los diversos órdenes de gobierno que irían de lo más local, pasando por los estados nacionales, hasta llegar a los organismos internacionales. Dicho de otro modo, lo político entendido en términos posconvencionales ha de definirse a través de principios formales y no sustantivos. En esta medida reflejará también como la moral sus rasgos universales. Eso sí, a diferencia de ésta, lo político reclama la fijación de un ámbito competencial particular, así como un procedimiento decisorio específico, cuyas soluciones han de ser consideradas válidas con un

---

<sup>154</sup> Volveremos sobre esto en los capítulos 5 y 6 de esta Tesis.

sentido limitado. En los próximos capítulos, a partir de Jürgen Habermas y John Rawls trataremos de dar forma a una idea de lo político en la dirección aquí propuesta.

## 2.2. La dimensión política del juicio.

En este apartado analizaremos la noción de juicio político a través de su reconstrucción realizada por Ronald Beiner y Peter J. Steinberger. A diferencia de Albrecht Wellmer y Seyla Benhabib, concernidos con el juicio moral, estos autores intentan aprehender la dimensión política del juicio reflexionante. No obstante, como intentaremos mostrar, tampoco ellos logran dar buena cuenta de la especificidad de lo político. El juicio así aparece una vez más como una facultad general de los seres humanos diferenciada solamente por los contenidos de las discusiones en situaciones concretas. Aunque creemos que Steinberger tiene razón al indicar que el juicio político es un caso particular en relación con la doctrina general del juicio reflexionante, descubrir su singularidad es importante en términos prácticos. Como vimos en el epígrafe anterior, el paso a una política y derecho de carácter posconvencional supone el cambio de modelos normativos basados en el juicio determinante o de subsunción de reglas a modelos más acordes con el juicio reflexionante. En dichas circunstancias se hace necesario clarificar su especificidad debido a que el juicio ya no aparece simplemente como una habilidad accesoria de los agentes políticos sino que se descubre su papel constituyente de la validez normativa<sup>155</sup>. En cualquier caso, a continuación veremos que Beiner y Steinberger ofrecen ideas valiosas para aproximarnos al modelo político del juicio.

### (1)

Uno de los rasgos que consideramos más importantes del desarrollo de la idea de juicio político llevada a cabo por Ronald Beiner es su insistencia en relacionarlo con nociones como ciudadanía democrática y responsabilidad. En el mismo sentido que Seyla Benhabib, para Beiner la recuperación de la doctrina del juicio para el ámbito político significa una apuesta fuerte por un modelo de democracia participativa, debido a que supone un rechazo de la creencia de que existan expertos políticos o morales. Esto quiere decir que en la medida en que todos los

---

<sup>155</sup> Como veremos más adelante, éste es el objetivo de Alessandro Ferrara en su texto *Justice and Judgment*. Por otra parte, como hemos mencionado ya, dicha transformación de la esfera política se evidencia en el paso del Estado Legislativo al Estado Constitucional (o democrático de Derecho); al respecto, véase Gustavo Zagrebelsky, *El derecho dúctil*, op. cit.; y Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit.

individuos disponen de la capacidad de juzgar, y esto basta para formarse opiniones razonadas acerca de lo político, entonces el monopolio de las decisiones por unas pocas personas ya no se justifica. Beiner define el juicio de la siguiente manera:

El juicio es una capacidad natural de los seres humanos que puede, potencialmente, ser compartida por todos. Esta nos permite evaluar particulares sin depender de reglas o de una técnica gobernada por reglas, y envuelve la liberación respecto de los confines de la subjetividad privada porque podemos apoyar nuestros juicios en razones públicamente aducibles<sup>156</sup>.

A partir de esta definición Beiner da cuenta de dos temas importantes. En primer lugar, si el juicio ha de trascender la subjetividad y en ello ha de apelar a razones que puedan ser general o universalmente reconocidas, surge la cuestión de la definición de la comunidad de juicio. En segundo lugar, si no hay reglas explícitas fijadas de antemano, la pregunta es entonces por la base de validez de los juicios y acuerdos normativos<sup>157</sup>. Al igual que Benhabib y Wellmer, Beiner destaca la relevancia práctica del juicio en Kant y su análisis de las condiciones de posibilidad del juicio reflexionante. Asimismo refiere el proyecto de la ética discursiva de Jürgen Habermas como uno de los esfuerzos más significativos para aprehender el aspecto cognitivo del juicio que falta en Hannah Arendt. Sin embargo, a pesar de estas explícitas propuestas iniciales, su texto oscila sin soluciones claras entre Kant y Aristóteles<sup>158</sup>, y entre Habermas y Hans G. Gadamer<sup>159</sup>. De aquí resulta una concepción ambigua del juicio político cuyo criterio de validez no es nada claro. Porque aunque Habermas parece ofrecerle dicho criterio con su idea de la situación de habla libre de coerción como ideal regulativo en donde las pretensiones de validez habrían de resolverse discursivamente, en sus reflexiones finales Beiner parece incurrir en lo que Wellmer denomina, refiriéndose a Arendt, una “mitología del juicio”; es decir, la facultad de “acertar” con la verdad o corrección sin argumentos.

---

<sup>156</sup> Cfr. Ronald Beiner, *Political Judgment*, op. cit., p. 9.

<sup>157</sup> *Ídem*, p. 9.

<sup>158</sup> Sobre esto Beiner señala: “¿Kant o Aristóteles? Debe ser evidente que un entendimiento comprensivo del juicio humano ha de ser incapaz de prescindir de cualquiera de ellos. Lo que se necesita es una perspectiva más amplia capaz de abarcar al mismo tiempo autonomía y teleología; una concepción de sujeto juzgante autónomo como poseedor de derechos universales y una apreciación de los fines, propósitos y necesidades humanas que brinden al juicio su contexto sustantivo”; *ídem*, p. 102.

<sup>159</sup> Al final Beiner parece decantarse por un modelo de juicio de carácter narrativo y hermenéutico como el ofrecido por Seyla Benhabib: “El objetivo de contar y compartir historias es revelar alguna verdad acerca de nuestra situación común, y mientras más persuasiva y convincente que hagamos nuestras narrativas, aún para aquellos que vienen de diferentes experiencias y comienzan desde asunciones totalmente diferentes, más validez podremos reclamar para nuestra narración”; *ídem*, p. 127.

Lo que se necesita no es un “procedimiento de decisión”, sino una educación de nuestra percepción hermenéutica, gusto y entendimiento<sup>160</sup>.

Beiner cree de hecho que cualquier juicio ha de ser sometido a discusión y debate. En este sentido entiende que su propuesta está del lado del cognitivismo. No obstante, considera que la dimensión cognitiva del juicio reflexionante nunca es suficiente para determinar algún juicio particular; así como tampoco se puede probar que el juicio de uno fue correcto<sup>161</sup>. Beiner tiene razón en que la habilidad o facultad de juzgar en sí misma de las personas, dados nuestros saberes actuales, no tiene una explicación cierta. Es decir, como tantas otras cualidades de los seres humanos, no se sabe bien cómo y por qué ciertos individuos la poseen en mayor medida que otros, ni de qué manera opera al interior de aquellos. Sin embargo, nosotros creemos que cualquier teoría del juicio político o moral, si no quiere incurrir en esa “mitología” de la que habla Wellmer, tiene que ser capaz de indicar por lo menos algún criterio que permita distinguir los juicios válidos de los inválidos, lo que demanda respuestas objetivas. Esto ha sido subrayado por Peter J. Steinberger, para quien la facultad de juzgar es también “inherentemente misteriosa”. No obstante, él sostiene que su análisis teórico ha de presuponer como condición una capacidad general para reconstruir racionalmente los juicios *ya realizados*.

Dicha reconstrucción no puede significar retrazar los pasos inferenciales al momento de hacer el juicio dado que en principio no hubo tales pasos; el juicio fue inmediato. Sin embargo, requerimos algún agente inteligente -algún juez- que sea capaz de explicar, después del hecho, la racionalidad del juicio. Podríamos decir en una vena kantiana que dicha reconstrucción racional describe los pasos que el agente inteligente *habría* seguido si su actuación hubiera sido conducida de manera inferencial autoconsciente. Esto describe, quizás, la ontología más que la psicología del juicio<sup>162</sup>.

En su crítica a Steinberger, Beiner dice que vindicar la demostrabilidad de un juicio reflexionante como válido, ya sea prospectiva o retrospectivamente, es renunciar a la comprensión misma de lo que una teoría del juicio político ha de comunicar<sup>163</sup>. Beiner sugiere que lo que una filosofía del

---

<sup>160</sup> *Ídem*, p. 163.

<sup>161</sup> *Ídem*, pp. 132-134.

<sup>162</sup> Cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 222.

<sup>163</sup> Cfr. Ronald Beiner, “Science and Wisdom”, en *Philosophy in a Time of Lost Spirit. Essays on Contemporary Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 182. Es menester señalar que esta discusión es distinta a la de si el juicio en sí mismo es prospectivo (en relación con el actor) o retrospectivo (en relación con el espectador). No nos detendremos en esta cuestión porque consideramos que en ambos casos la racionalidad del juicio es fundamentalmente la misma. Una posición similar a la nuestra puede verse en Phillip Hansen, “What is Thinking Politically?”, en *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 210. Por otra parte, nosotros defendemos que el juicio

juicio enseña es un tipo de dualismo con respecto a las demandas de la teoría y de la práctica<sup>164</sup>. Para una propuesta como la suya que insiste en la responsabilidad de los ciudadanos y su capacidad de hacerse cargo de las decisiones tomadas este paso resulta sumamente extraño. Pero sobre todo, convierte -en cierto modo- en ininteligible su noción de juicio. Por esta razón Beiner no es capaz siquiera en las conclusiones de su investigación de saber cómo hemos de determinar tanto la existencia como la atribución a algún sujeto de un juicio.

Parece que carecemos de líneas divisorias no ambiguas para determinar si, y hasta qué punto, estamos autorizados a rechazar adscribir un juicio del todo, aún cuando el sujeto parezca, *prima facie*, estar realizando la identificación de un particular<sup>165</sup>.

En cualquier caso, la obra de Beiner brinda algunas ideas importantes para el análisis del juicio político en general. El autor identifica cuatro dimensiones significativas para su ejercicio; a saber, las prácticas, las personas, las comunidades y la identidad (que incluye medios y fines). En relación con la primera nos interesa destacar que según Beiner el juicio reflexionante se ejercita en el contexto de *prácticas* humanas ordinarias, como participar en un juego, cocinar, diseñar una obra de arte, etc. Para el filósofo canadiense toda práctica confronta al individuo con una combinación particular de posibilidades en donde se manifiesta la libertad, debido a que dicha combinación condiciona pero no determina de entrada el movimiento a seguir. La relación del juicio con las prácticas sociales sirve a Beiner para mostrar la ubicuidad del juicio reflexionante en la vida humana<sup>166</sup>. En lo que toca a la *dimensión personal*, Beiner destaca que al emitir un juicio los individuos nos comprometemos con su pretensión de validez implícita. Esto significa que el acto de juzgar entraña responsabilidad y compromiso<sup>167</sup>.

Acerca de la *dimensión comunitaria* del juicio Beiner señala que el juicio político implica de modo intrínseco una deliberación acerca de lo que debe ser una forma de vida compartida. Por

---

realizado por un espectador "desinteresado", cuando concierne a asuntos normativos entraña de manera invariable un compromiso práctico, es decir, envuelve una forma de acción. Así, los juicios de Kant respecto de la Revolución Francesa y los acontecimientos políticos de su época tienen el significado de una clara acción política. Al respecto, véase Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>164</sup> "Como teóricos, debemos esforzarnos por filosofías de ambición platónica; pero como ciudadanos, debemos atenuar nuestro teorizar con modestia aristotélica"; *idem*.

<sup>165</sup> Cfr. Ronald Beiner, *Political Judgment*, op. cit., p. 154.

<sup>166</sup> Beiner se refiere a las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, y pone de relieve la noción de "seguir una regla" en medio de las prácticas para un mejor entendimiento de la idea de juicio reflexionante; *idem*, pp. 130-131. En el capítulo siguiente volveremos sobre esto.

<sup>167</sup> *Idem*, pp. 136-137.



otro lado, indica que aparte de que el objeto propio del juicio político es la búsqueda de la mejor manera de vivir juntos, dicho juicio requiere como condición una cierta base común. A partir de aquí Beiner infiere que para una adecuada comprensión del juicio político se necesita definir la comunidad de sus sujetos<sup>168</sup>. Finalmente, en relación con la cuestión de la *identidad, los medios y los fines*, Beiner pone nuevamente de relieve la responsabilidad de los sujetos, pero previniendo de no exagerar la dimensión discursiva racionalista de la política sino -según lo entendemos- poniendo el énfasis en quiénes somos y nuestros proyectos. Esto entraña tanto mediar las pretensiones morales por nuestras formas de vida institucionales como, de manera inversa, éstas por aquéllas<sup>169</sup>.

Hay otro aspecto de la teoría del juicio de Beiner que nos gustaría mostrar. El filósofo canadiense se cuestiona con el ejemplo de Eichmann si el juicio político ha de incorporar alguna dimensión moral. En su opinión la necesidad de explicar un caso semejante nos previene acerca de los límites de lo político. Beiner considera que Eichmann carecía de la habilidad de realizar “juicios humanos” como una clase particular de juicio entre el juicio político en sentido estrecho y la más amplia facultad de juzgar en sí. De esto extrae la consecuencia de que el juicio político ha de incorporar de modo intrínseco la perspectiva moral que consistiría básicamente en “estar abierto a la dimensión humana de las cosas”, o a “la totalidad de lo que es significativo e importante para los seres humanos”<sup>170</sup>. Sin esta mirada, el juicio político no sería tal cabalmente, sino sólo con un sentido limitado. En última instancia, a pesar de que se percata de que esto priva al juicio político de su especificidad, señala que ninguna delimitación hecha sobre la base de las ideas corrientes acerca de la naturaleza de la política podría hacer justicia al principio guía de su investigación, a saber: la cuestión de qué significa ser un “ser político *en general*”<sup>171</sup>. Sobre el particular creemos que es una condición elemental del juicio político la posibilidad de definir previamente de manera precisa *qué es lo político*. Sin esto, no podríamos determinar el necesario contexto para predicar la validez de un juicio, y, en el extremo, no sabríamos tampoco cuál es el objeto de nuestras deliberaciones. No ha de temerse empero que dicha definición limite *a priori* el espectro de nuestras investigaciones o nuestra habilidad de juzgar. En el próximo capítulo argumentaremos con John Rawls que si se incorpora la perspectiva de la justicia y de los derechos fundamentales en nuestra concepción de la política, podríamos ver que los límites de lo político son susceptibles de ampliarse o reducirse según los diversos aspectos de la vida práctica que vayamos haciendo

---

<sup>168</sup> *Idem*, pp. 138-144.

<sup>169</sup> *Idem*, pp. 144-152.

<sup>170</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>171</sup> *Idem*, p. 166.

relevantes en nuestras discusiones. Desde esta posición nuestra crítica permanece interna a lo político y a su dimensión histórica y situada, sin confundirse con la moralidad.

(2)

Peter J. Steinberger desarrolla una teoría del juicio político de carácter decididamente kantiano. En su opinión la *Crítica del juicio* del filósofo de Königsberg representa “la versión más poderosa e importante de la noción de juicio que Occidente ha producido hasta hoy”<sup>172</sup>. En este sentido, su investigación ha de entenderse como una continuación del proyecto iniciado por Kant que habría quedado limitado al ámbito de la estética; y cuya relevancia práctica -específicamente *política*- Hannah Arendt pondría de manifiesto<sup>173</sup>. Básicamente Steinberger se propone indicar un camino para pensar la dimensión cognitiva del juicio reflexionante que considera ausente en la estética kantiana y en la teoría política arendtiana. Como los autores arriba expuestos Steinberger es bien consciente de la necesidad de situar su doctrina del juicio en el contexto de una filosofía *post* giro lingüístico. No obstante, a diferencia de ellos, no recurre a la ética discursiva de Jürgen Habermas como el lugar más adecuado para aquélla. Steinberger en cambio teje su argumentación a partir de la idea de que la mayoría de las situaciones humanas que implican el ejercicio de la facultad de juzgar son, de hecho, *prácticas* en el sentido de actividades regidas por reglas (*rule-governed*)<sup>174</sup>. Con el apoyo de Ludwig Wittgenstein nuestro autor se propone dar cuenta del tipo especial de comprensión o perspicacia (*insight*) que atribuimos al juzgar humano, y que encuentra en el tipo de conducta que se manifiesta en la participación de las personas en las prácticas o instituciones sociales. En dichas prácticas el desempeño correcto de los individuos es reflejado en una especie de “saber cómo” (*knowing how*) que es perspicuo y preciso, al mismo tiempo que automático, inmediato y natural<sup>175</sup>. Por otra parte, a partir del hecho de que los individuos participamos en diversas prácticas y, en consecuencia, en las variadas formas de vida a que aquéllas dan lugar, Steinberger da cuenta de la ubicuidad del juicio reflexionante<sup>176</sup>. De esta manera pretende evitar su reducción al ámbito estético como Kant, así como rechazar lo que llama la “dicotomía del juicio”, según la cual el juicio estético, a diferencia de los juicios práctico o teórico, sería no cognitivo:

---

<sup>172</sup> Cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 130.

<sup>173</sup> *Ídem*, p. 146.

<sup>174</sup> *Ídem*, pp. 173-174.

<sup>175</sup> “Uno lee, suma grandes cantidades, obedece leyes del tráfico, sigue reglas de etiqueta, y demás, sin especificar o ser consciente de la supuesta lógica de lo que se está haciendo”; *ídem*.

<sup>176</sup> De hecho para el autor la propia habilidad de usar el lenguaje es un caso paradigmático de la facultad del juicio reflexionante; *ídem*, p. 184.

El juicio estético no es más ni menos cognitivo que cualquier otra clase de actividad inteligente. Cualquiera de estas actividades presuponen tanto la capacidad de comprensión como la capacidad racional de reconstrucción<sup>177</sup>.

En este mismo sentido Lars Hertzberg ha desarrollado la idea de Wittgenstein de que “el tipo de certeza depende del tipo de juego de lenguaje”<sup>178</sup>. Su argumento trata en general de mostrar que no existen temas o materias no objetivas y que no sean susceptibles de deliberación, y que defender lo contrario implica a menudo la creencia errónea de que todas nuestras prácticas lingüísticas han de aspirar a la clase de certeza del discurso en las ciencias exactas. Hertzberg pone de manifiesto la existencia de prácticas y juegos de lenguaje en donde la incertidumbre acerca de los resultados de las discusiones es constitutiva y no un defecto de aquéllas. De ello, sin embargo, señala que no han de seguirse consecuencias relativistas o escépticas sino básicamente que en dichas prácticas y juegos sus resultados deberán poder ser siempre sujetos a revisión, sin considerarse absolutos y definitivos. También Hanna F. Pitkin ha criticado tal dicotomía respecto de los diversos juegos del lenguaje. En su caso esta reflexión tiene que ver directamente con el discurso de la justicia, en cuya práctica de justificación el respeto a la pluralidad de perspectivas y el falibilismo es fundamental<sup>179</sup>.

Steinberger es bien consciente de que una concepción cognitivista del juicio reflexionante ha de distinguir entre el “saber cómo” antes mencionado, en el sentido de un desempeño inteligente de una práctica, y el “saber qué” (*knowing that*) como un entendimiento explícito de tal desempeño. Lo anterior debido a que sólo este último es susceptible directamente de análisis, evaluación y escrutinio crítico. En cualquier caso no ha de suponerse que este saber explícito está de hecho presente en forma previa a toda manifestación del juicio. Más bien el autor propone considerar como condición de inteligibilidad de dicha facultad la capacidad humana general de reconstruir racionalmente su dinámica en casos particulares, como una explicación de los pasos que *habría podido* seguir el agente de una manera consciente e inferencial. Aunque dicha reconstrucción se efectuaría de modo normal retrospectivamente o *post festum*, lleva razón el autor al señalar que

---

<sup>177</sup> *Idem*, pp. 238-239.

<sup>178</sup> Cfr. Lars Hertzberg, “«The Kind of Certainty is the Kind of Language Game»”, en D.Z. Phillips and Peter Winch (eds.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees*, London, St. Martin's Press, 1990, pp. 92-111.

<sup>179</sup> “¿De acuerdo con qué medida la ciencia o las matemáticas deben ser juzgadas como ‘objetivas’, mientras que la ética, la estética o la política como ‘subjetivas’ o ‘normativas’? Los estándares, la objetividad y la racionalidad funcionan de manera diferente en los distintos ámbitos del discurso”; cfr. Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 236.



no es empero una exigencia trivial. Ello se ve con claridad si pensamos lo extraño que sería predicar el ejercicio del juicio acerca de alguien que nunca fuera capaz de brindar algún tipo de razón o explicación respecto de su modo de proceder. Como un juez *tiene que* ofrecer las razones que justifican su decisión, del mismo modo hemos de entender que es una condición “ontológica” del juicio dicha habilidad reconstructiva<sup>180</sup>. Nosotros creemos que cuando John Rawls propone que el paradigma de la razón pública está representado por la Corte Suprema -o Tribunal Constitucional-, tiene en mente este tipo de racionalidad capaz de juzgar reflexivamente. Y sobre todo, a cuya estructura de justificación es inherente la publicidad y visibilidad de las razones<sup>181</sup>.

Por otra parte, pese a que Steinberger reconoce las aportaciones de la tradición hermenéutica, critica como una conclusión problemática común a la mayoría de sus sostenedores la idea de que

Conocimiento y juicio están de un modo importante inmersos en, constreñidos por, y dependientes de factores contextuales lingüísticos, conceptuales y sociales que no pueden ser ellos mismos ser simplemente materia de conocimiento y juicio<sup>182</sup>.

El autor recuerda a Jürgen Habermas, quien aunque acepta el punto de vista hermenéutico según el cual toda discusión se lleva a cabo a partir de preentendimientos lingüísticos y culturales, defiende la posibilidad de que éstos sean tematizados mediante el discurso<sup>183</sup>. Lo importante es reconocer que a pesar de ser cierto que toda deliberación se asienta en contextos de interpretación particulares muy difícilmente analizables en forma global, la humana toma de decisiones y los acuerdos colectivos demanda la explicitación de las razones hechas relevantes en cada caso. Es básicamente en relación con ellas, y no frente al conjunto total de una tradición o una cultura, que nuestros enunciados son enjuiciables como pretensiones de verdad, de corrección práctica o justicia, etc. En este sentido Steinberger habla de dos niveles del juicio *como diálogo*: el primero de ellos como *conversación*, es decir, cuando el diálogo se da en el medio de intuiciones no reconstruidas e inmediatas; y el segundo como *demostración*, cuando dichas intuiciones son reconstruidas como argumentos inferenciales<sup>184</sup>.

Entre las características del juicio en general destaca Steinberger están las siguientes<sup>185</sup>:

---

<sup>180</sup> Cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., pp. 221-223.

<sup>181</sup> Cfr. John Rawls, “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, op. cit.

<sup>182</sup> Cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 201.

<sup>183</sup> *Ídem*, p. 223.

<sup>184</sup> *Ídem*, pp. 258-259.

<sup>185</sup> *Ídem*, pp. 227-240.

- 1) El juicio implica una clase de comprensión o perspicacia. Por esto el autor entiende una capacidad de percibir de manera inmediata ciertas características del mundo, o de estar familiarizado con ellas sin necesidad de procesos inferenciales. Esta capacidad es sólo presupuesta, es una condición para la inteligibilidad de lo que significa juzgar.
- 2) El hecho de que no podamos explicar o probar la existencia de dicha comprensión, no representa dificultades insuperables para una teoría del juicio. Por ejemplo, aunque haya circunstancias en que sea difícil distinguir con claridad los colores, ello no impide que racionalmente hablemos de la gente como sabiendo discriminar perfectamente entre ellos.
- 3) La comprensión y el juicio pueden ser enseñados en un sentido, pero en otro no. El caso de que el oído pueda ser “entrenado” musicalmente, no niega la importancia que tiene nuestro sentido musical innato.
- 4) La facultad de comprensión es común pero no plebiscitaria. Steinberger señala que cuando Kant habla de sentido común no quiere decir “ordinario” o “familiar”, ni tampoco “popular” o “frecuente”. El sentido común no son las creencias que la mayoría de las personas de una comunidad particular sostienen en determinado momento. Es más bien una facultad humana pero que no siempre es cultivada ni empleada con el cuidado y la atención apropiados<sup>186</sup>.
- 5) Hay diferencias de hecho entre la capacidad de juicio de las personas. En este punto el autor es consciente de que no son siempre claras las implicaciones prácticas o morales de estas diferencias.
- 6) La facultad de juzgar, aunque es un atributo humano, opera invariablemente dentro de contextos de significado. En este sentido sus pretensiones son siempre *públicas*.
- 7) El ejercicio del juicio, como una especie de actividad inteligente, presupone de manera absoluta la capacidad de brindar *post festum* explicaciones o reconstrucciones racionales

---

<sup>186</sup> Albrecht Wellmer considera que el sentido común en Arendt, precisamente por su carácter kantiano es universalista y objetivo: “El mundo común de los seres humanos, al que apela la facultad de juicio, no es una totalidad ética existente sino una *idea regulativa*, a saber, el *sensus communis* que prueba su realidad sobre todo en aquellos raros momentos donde el juicio autónomo penetra a través de la costra de las opiniones y generalidades establecidas”; en “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason”, en Larry May and Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, op. cit., p. 34. Asimismo, Meredith Williams señala: “Tampoco Wittgenstein dice que la corrección de un juicio está garantizada por estar de acuerdo con lo que la mayoría dice o hace. Cómo justificamos o evaluamos un juicio no tiene nada que ver con la cuestión de si éste se conforma o no con la práctica mayoritaria”; en *Wittgenstein, Mind and Society. Towards a Social Conception of Mind*, London and New York, Routledge, 2002, pp. 6-7. Con la referencia a Wittgenstein trato de poner de relieve lo que nos parece junto con Kant una de las bases principales del texto de Steinberger.

satisfactorias. Respecto del juicio político *todas* las decisiones deberán contener una justificación explícita.

- 8) El juicio es por definición una actividad en la que casos particulares son subsumidos o conectados de alguna u otra manera con universales<sup>187</sup>.

Una vez expuestas dichas características Steinberger pasa a exponer su concepción del juicio político en particular. Anteriormente dijimos que todo juicio se ejercita en un contexto común de significados o en el seno de alguna práctica, formal o informal. Esta idea sirve a nuestro autor para proponer que respecto de la política tales contextos han de reflejar necesariamente las exigencias de un orden social particular. Steinberger entiende que el juicio político está inserto en una estructura formal de proposiciones acerca de la vida política, por lo que se supone que ha de buscar ponerse en coherencia con ella. Esto implica que como paso previo todo sujeto juzgante ha de ser capaz de reconstruir racionalmente dicha estructura<sup>188</sup>. Al igual que Steinberger, nosotros consideramos que una de las ventajas de entender el juicio en relación con las prácticas es que la mera identificación de dichas prácticas como tales pone de relieve como contextos significativos determinados sistemas de reglas conforme a los cuales han de evaluarse los juicios humanos.

Una idea semejante ha llevado a John Rawls a reconocer que su concepción de la “justicia como equidad” se circunscribe al ámbito de las prácticas sociales, en particular a las políticas. Rawls parte de que su teoría no se ocupa de la justicia de las acciones aisladas, ni como virtud de las personas, ni en términos morales o trascendentes<sup>189</sup>. En lugar de ello, el filósofo norteamericano ofrece ciertos criterios o principios formales para juzgar si determinadas prácticas son justas o no. En la etapa de construcción de la concepción de la justicia como equidad, mediante el proceso que Rawls denomina “equilibrio reflexivo” el teórico trata de abstraer ciertos principios que se supone pueden dar buena cuenta de los valores y las intuiciones compartidas en una tradición política particular. Este momento ha de reflejar una adecuada comprensión hermenéutica de dicha tradición. Sin embargo, en cuanto se reconoce la complejidad y multivocidad de toda tradición cualquier reconstrucción ha de permanecer abierta siempre a discusión.

---

<sup>187</sup> Por esta razón toda reconstrucción racional debe “(1) describir las características conceptuales del universal que se está invocando; (2) especificar al menos alguna de las características relevantes para la individuación de las cosas particulares que se juzgan; y (3) demostrar alguna conexión entre ellas por la que predicar el universal de ese particular puede justificarse”; cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 240.

<sup>188</sup> *Idem*, p. 284.

<sup>189</sup> Sobre el particular, puede verse John Rawls, “Two Concepts of Rules”; asimismo, “Justice as Fairness”, en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

Importa empero señalar una diferencia significativa entre las propuestas de Steinberger y Rawls a este respecto. Porque Steinberger cree que el concepto de juicio político, en la medida en que su mecanismo de justificación se apoya sobre la noción de coherencia, tiene “fuertes implicaciones relativistas”. No obstante, insiste en dos características que ayudan a preservar para él un crucial sentido de la objetividad. En primer lugar considera que ninguna estructura particular de significado político puede estar completamente aislada de otras estructuras. En segundo lugar, dado que todo juicio es relativo a una tradición es incompatible con un relativismo radical de naturaleza solipsista. Esto quiere decir según Steinberger que toda tradición como comunidad de interpretación impone restricciones al tipo de juicios que sus miembros pueden realizar<sup>190</sup>. La primera de dichas características podría ser puesta de consuno con lo que Theodore R. Schatzki ha señalado acerca de las prácticas sociales. Schatzki ha desarrollado una concepción de la teoría social según la cual el objeto de estudio primario de ésta habría de ser las instituciones y las prácticas sociales. La perspectiva de Schatzki es fundamentalmente metodológica, no ontológica; es decir, no predica nada acerca de la *realidad social en sí misma* ni de cuáles serían sus partes constituyentes -si los individuos o los grupos-, sino más bien presupone que en el análisis de los fenómenos sociales el sentido y la inteligibilidad se articulan básicamente a través de las prácticas comunes<sup>191</sup>. Pero lo que ahora queremos poner de relieve es que al igual que Steinberger, Schatzki destaca que desde su punto de vista la sociedad es representada como una red compleja de prácticas cuya objetividad descansa precisamente en la radical pluralidad de perspectivas acerca del mundo que resultan de aquéllas<sup>192</sup>. Creemos que de aquí se obtiene un retrato antirrelativista y no totalizador de cualquier práctica, sobre todo porque de su relación con otras tantas habrá de aparecer de manera necesaria el problema de los límites y lo permisible. En el caso de la política, por ejemplo, podríamos ver cómo determinadas prácticas normativas como la moralidad, o la práctica que resulta del lenguaje de los derechos humanos, orienta acuerdos, decisiones y reglas.

En cualquier caso, el sentido de la objetividad en Rawls es más fuerte y se apoya en su estrategia constructivista de tipo kantiano. Esto quiere decir que aunque Rawls, como dijimos antes, urge a reconstruir el contexto de los significados mediante un proceso de abstracción de las intuiciones y los valores de su sociedad; *además* postula criterios específicos de decisión y solución de

---

<sup>190</sup> Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 298.

<sup>191</sup> Cfr. Theodore R. Schatzki, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1996, pp. 11-13.

<sup>192</sup> *Idem*, pp. 171-172.

conflictos entre pretensiones de validez enfrentadas. Los principios de la justicia en este sentido, a pesar de que se consideran anclados en una tradición particular, no se justifican *directamente* por ella sino en forma mediata a través de un procedimiento de construcción de ascendencia kantiana. Éste es ofrecido a su vez como una mera hipótesis susceptible de crítica sobre la mejor manera de dar forma a nuestras creencias y juicios particulares<sup>193</sup>.

Según creemos, solamente una estrategia como la de Rawls puede dar buena cuenta de una de las características que Steinberger atribuye al juicio político: la idea de que éste es un juicio de *segundo orden*. Por esto el autor entiende que dicho juicio es una hipótesis acerca de un acuerdo inteligible interno a la estructura de significados o de verdad<sup>194</sup>. Ahora bien, frente al problema de la existencia de juicios contradictorios Steinberger apela a la idea de que la coherencia *en sí misma* es un ideal regulativo<sup>195</sup>. Rawls en cambio no busca la coherencia *per se* respecto *todas* nuestras creencias y juicios acerca de la política sino más bien proponer un modelo, hipotético también, pero capaz de reflejar nuestras creencias *más valiosas* y nuestros juicios *considerados* acerca de la justicia<sup>196</sup>. De esta manera se introducen criterios formales específicos que han de orientar la construcción de aquella estructura formal de significados políticos. La corrección normativa o validez entonces no es una función de la coherencia por sí misma, sino de la estructura interna de justificación formal y racionalmente reconstruida. No nos detendremos más en este punto porque es el tema principal de los próximos capítulos.

Para concluir nuestra exposición del texto de Steinberger retomamos una cuestión que ha sido recurrente en los autores analizados. Nos referimos al tema de la relación entre juicio político y

---

<sup>193</sup> Esto ha llevado a Johannes Schmidt a señalar que el modelo de justificación rawlsiano que resulta de su concepción del equilibrio reflexivo no es una teoría pura de la coherencia: “La diferencia entre la concepción metodológica de Rawls y la teoría pura de la coherencia reside manifestamente en que Rawls pone a disposición los juicios bien meditados, a través de la consideración adicional de argumentos filosóficos”; cfr. “La ‘Original Position’ y el equilibrio reflexivo”, en Lucian Kern y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado? Nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 89. Asimismo, véase especialmente John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit.; y John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.

<sup>194</sup> Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 286.

<sup>195</sup> *Ídem*, pp. 285-286.

<sup>196</sup> De aquí resultan las ideas normativas de persona como ciudadano; de iguales libertades y derechos básicos; de bienes primarios; de sociedad como un sistema equitativo de cooperación; el principio de diferencia; etc. Cfr. John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit. Una idea semejante puede ser vista en la noción de *autenticidad* expuesta por Alessandro Ferrara, para quien la identidad no aspira a la mera coherencia, per se, ni a algún principio externo, sino más bien “a reconciliar los momentos constitutivos del Yo bajo el amparo de un proyecto de vida único, que mantiene el status de una construcción normativa a la luz del que se puede valorar la calidad de una vida”; cfr. *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, p. 130.

moralidad. Es de nuevo el caso del libro de Eichmann el que sirve para plantear dicha relación problemática. Steinberger comprende la incapacidad de juzgar de Eichmann como un síntoma de decadencia moral, pero observa que en Hannah Arendt se niega dicha conexión. Nuestro autor resuelve esta cuestión apelando a la particular e histórica estructura de significados desde la que el juicio se lleva a cabo.

Si las asunciones y creencias [de una tradición socio-cultural] requieren que las decisiones políticas pasen una prueba de legitimidad moral, entonces el juicio en política envuelve un criterio ético, si no, no. La cuestión de la moralidad y el juicio depende entonces de entendimientos particulares de la naturaleza y propósito de la política, y éstos son, al menos hasta un punto, materia de hechos históricos, no filosóficos<sup>197</sup>.

Aunque Steinberger tiene razón acerca de esto, una vez más vemos que se priva al juicio político de su especificidad. En nuestra insistencia por defender la autonomía del juicio político no queremos implicar el rechazo de toda evaluación en términos morales. Sugerimos más bien poner de relieve la significación profunda de la diferenciación y la complejidad social de la modernidad respecto de la vida práctica de las personas. Dichas circunstancias, a pesar de haber sido juzgadas como las principales responsables de la despersonalización o anomia de nuestras sociedades, han representado -como bien vio George H. Mead- quizás de modo paradójico, una posibilidad para la realización de la autonomía individual. Lo anterior en la medida en que el intercambio de papeles que conlleva la especificación de funciones contribuye al descentramiento del sujeto y a la relativización de las propias creencias y pretensiones, lo cual es una condición necesaria para el desarrollo de una conciencia moral universalista<sup>198</sup>.

### **2.3. La incorporación de la justicia a la noción de juicio político.**

A lo largo de este capítulo hemos analizado diversas concepciones del juicio reflexionante. Todas ellas, como se ha visto, llevan en mayor o menor medida la impronta arendtiana. En esta medida, también, creemos que adolecen de algunos de sus problemas. Nosotros hemos destacado la común dificultad de clarificar el origen moral o político de la normatividad del juicio. En lo que sigue vamos a exponer una concepción del juicio político cuya principal cuestión es precisamente

---

<sup>197</sup> Cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, op. cit., p. 301.

<sup>198</sup> Cfr. George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, México, Paidós, 1990.

la provisión a éste de una especial base de validez. Dicha concepción desarrollada por Alessandro Ferrara propone que a todo juicio político es inherente la pregunta por la *justicia*, entendida en lo fundamental a partir de la idea de *igual respeto* hacia todos los miembros de una comunidad política.

Ya antes Hanna F. Pitkin había señalado que exactamente la pregunta por la justicia era lo que más se echaba de menos en la teoría de Hannah Arendt acerca de lo público y ponía de relieve su relación con el tema del juicio político y la responsabilidad ciudadana<sup>199</sup>. Pitkin observa que dicha ausencia marca la mayor diferencia entre las teorías de Arendt y Aristóteles sobre la política. Para Pitkin las similitudes entre éstas pueden verse básicamente en su igual consideración de los seres humanos como seres políticos por naturaleza; en su insistencia en que la política implica una relación entre pares que comparten el auto-gobierno, pero cuya igualdad presupone pluralidad; en la distinción entre acción (*praxis*) y hacer (*poiesis*), asociando sólo la acción con la política; y en su distinción de la política respecto de las relaciones domésticas. Según Pitkin, sin embargo, en el Estagirita la justicia es el mayor bien de una *polis* porque representa el orden de la asociación política y consiste en la promoción del interés común<sup>200</sup>. Al igual que Albrecht Wellmer, Pitkin señala que no es que exista en Arendt un rechazo de la justicia o que la considere como algo trivial, sino que su principal preocupación es la libertad política y la salvaguarda del espacio público como un dominio particular<sup>201</sup>. Por ello su idea era que determinadas demandas sobre la esfera política, y la transformación de ésta en un lugar de mera gestión de las necesidades humanas e intereses, podía acarrear a la larga una pérdida de libertad real. Sin embargo, Pitkin pone de relieve la necesidad de vincular la perspectiva de la justicia con lo político considerando que dicho ámbito usualmente es visto como un espacio de discusión y solución de conflictos. Ahora bien, lo que tal perspectiva *añade* es que a su través las necesidades y los intereses en principio particulares son transformados en demandas argumentables por estándares públicos, es decir, “Yo quiero” (“*I want*”) ha de convertirse en “tengo derecho a” o “estoy autorizado a” (“*I am entitled to*”).

---

<sup>199</sup> Cfr. Hanna F. Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, en Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 261-288.

<sup>200</sup> *Idem*, p. 273. Asimismo, véase Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 1995.

<sup>201</sup> En una breve nota encontramos un enunciado significativo de Arendt acerca de la justicia, aunque desgraciadamente no desarrollado: “La libertad es la quintaesencia de la condición humana y la justicia es la quintaesencia de la condición social del hombre, o, en otras palabras, la libertad es la esencia del individuo humano y la justicia la esencia de los hombres que viven juntos. Ambas pueden desaparecer de la tierra sólo con la desaparición física de la raza humana”, cfr. Hannah Arendt, “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, en *Essays in Understanding. 1930-1954*, New York, San Diego and London, Harcourt Brace and Company, 1993, p. 325.

Vemos entonces al ama de casa quien aprende por vez primera que no está sola en su miseria y aburrimiento, que lo que le preocupa es parte de una estructura social que puede ser alterada [...] Ellos [los oprimidos o excluidos] devienen, por así decir, politizados. Su “¡No!” inarticulado y tal vez incluso inexpressado se convierte en la pretensión “¡Nadie debería ser tratado de así!”<sup>202</sup>.

De esta manera, señala Pitkin, los ciudadanos aprenden el valor de las instituciones y prácticas públicas. Esto es así porque llega a descubrirse que las pretensiones de justicia no tienen que ver con las ventajas privadas, sino que su imparcialidad y reciprocidad son ellas mismas constitutivas de quién se es como miembro de una comunidad política; es decir, como un ciudadano<sup>203</sup>.

Alessandro Ferrara ha desarrollado una de las más completas y ambiciosas teorías acerca de la noción de juicio reflexionante. Su proyecto teórico no se reduce a la justicia política -que es lo que a nosotros nos interesa-, sino que representa en sí una revisión *interna* del propio proyecto de la modernidad a través del análisis de conceptos como identidad individual y colectiva; desarrollo moral; intersubjetividad; universalidad, validez y normatividad; etc<sup>204</sup>. Para Ferrara el eje alrededor del cual dichos conceptos pueden ser reelaboradas está en la idea de *autenticidad reflexiva* cuya base normativa sería aprehensible sólo a través del *juicio reflexionante* y su especial modo de validez: la *ejemplaridad*. Ferrara está interesado en ofrecer una explicación de la normatividad que sea capaz de reconciliar la idea de universalidad con el “hecho del pluralismo”. Entiende que por pluralismo no ha de entenderse simplemente la mera diversidad de concepciones comprensivas del bien -como atribuye a Rawls-, sino en el sentido más amplio del pluralismo de culturas, tradiciones, paradigmas científicos o juegos de lenguajes que tiene su origen en el giro lingüístico<sup>205</sup>.

Por “giro lingüístico” entiendo aquí un caso de rápida transformación de *Gestalt* constituido esencialmente por el surgimiento de una conciencia de la función formativa, más que instrumental, del lenguaje y de la ineludible dimensión de *contextualización* inherente a todos nuestros enunciados teóricos y prácticos. Esta conciencia de la contextualización consiste con más

---

<sup>202</sup> Cfr. Hanna F. Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, op. cit., p. 282.

<sup>203</sup> *Idem*, pp. 282-283.

<sup>204</sup> Al respecto, cfr. Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity. A Study in the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1993; asimismo, Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, op. cit.; y Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, op. cit.

<sup>205</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, op. cit., p. 15.



precisión en la conciencia de que la verdad de las proposiciones y la equidad de normas y acciones puede ser reivindicada, consensualmente establecida o incluso simplemente puesta en tela de juicio sólo sobre el fondo de esquemas conceptuales implícitos y compartidos, y que existe una multiplicidad irreducible de tales esquemas conceptuales<sup>206</sup>.

En estas condiciones sociales y teóricas uno de los problemas que se hacen relevantes es cómo hemos de elegir válidamente entre las diversas formas de vida que resultan de dicha pluralidad, sin recurrir a algún principio externo o trascendente. Ferrara considera que la idea de la “autorrealización” de una identidad es “incondicionalmente buena” debido a que satisface a primera vista aquel bien especial por mor del cual perseguimos todos los otros bienes, “incluida la justicia”<sup>207</sup>. A partir de aquí explica cuatro dimensiones de la autenticidad realizada que servirían para *orientar* el trabajo del juicio reflexionante al momento de elegir entre diversas identidades, pero que no *determinarían* ninguna elección particular.

- 1) *Coherencia*, como la posibilidad de reconducir los cambios atravesados por una identidad durante su existencia a la unidad de una narración. Incluye los aspectos de cohesión versus fragmentación; continuidad versus discontinuidad; y demarcación versus indeterminación.
- 2) *Vitalidad*, que designa la experiencia de percibirse como digno de amor y de estima, en contra de los sentimientos de indignidad y vergüenza. Asimismo, implica la capacidad de disfrutar la vida y desarrollar un interés en ella; cuyo opuesto sería la actitud de apatía y alejamiento del mundo.
- 3) *Profundidad*, como la capacidad de los individuos de acceder a las propias dinámicas psíquicas e inscribir esta conciencia en la construcción de su identidad. Esta dimensión tiene un eje cognitivo -como autoconocimiento y autorreflexión- y otro práctico -como autonomía.
- 4) *Madurez*, que supone la habilidad de adaptarse al mundo natural y social, así como al mundo interior, sin comprometer la propia coherencia y vitalidad, esto es, sin convertirse en otro<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> Para Ferrara “la formulación más feliz [de la idea de pluralismo] la podemos encontrar en la imagen wittgensteiniana de una multiplicidad de *juegos de lenguaje* existentes uno al lado del otro como totalidades simbólicas estructuradas en términos de reglas y dotadas de criterios propios, independientes e incommensurables, de validez”; *idem*, pp. 93-94.

<sup>207</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>208</sup> *Idem*, pp. 175-229.

Ahora bien, lo más significativo para nosotros son los efectos que para el ámbito político se siguen de la adopción de la perspectiva de Ferrara. Básicamente de la incorporación como una *dimensión necesaria* del juicio de la noción de *justicia como igual respeto* para todos los ciudadanos<sup>209</sup>. Para Ferrara la concepción de “igual respeto” significa que nadie debe ser tratado de un modo que directa o indirectamente sugiera que su dignidad humana es menos importante que la de cualquier otra persona<sup>210</sup>. Este trato igual se justificaría en razón de la habilidad común a todos los seres humanos para crear un significado especial o *único* para sus vidas, una habilidad que el filósofo italiano denomina “autenticidad reflexiva”<sup>211</sup>. Como puede verse con facilidad este argumento es cercano a la idea de Hannah Arendt de “natalidad” como la capacidad de traer algo al mundo, de dar origen a algo completamente nuevo a través de la acción y el discurso. Sobre todo, enlaza con la concepción hermenéutica o interpretativa defendida por Seyla Benhabib y su comprensión de la estructura narrativa de la acción.

Alessandro Ferrara pone de relieve el hecho de que el ideal del igual respeto ha sido incluido en todas las concepciones modernas de la justicia. En ellas dicho ideal aparece en el centro mismo de una red de conceptos normativos interrelacionados tales como persona, dignidad, democracia, legitimidad, etc. Por otra parte, en forma similar a John Rawls, Ferrara recuerda que su origen en la modernidad occidental es un producto del fin de las guerras religiosas europeas de los siglos XVI y XVII, y muestra una línea de continuidad en los movimientos políticos más importantes de la historia contemporánea; a saber, el de los trabajadores, anarquismo, abolicionismo, sufragismo, feminismo, en favor de la homosexualidad, multiculturalismo, etc<sup>212</sup>.

<sup>209</sup> En el extremo la idea de justicia podría dar explicación también el dominio de lo moral, si la idea de respeto igual se extiende a todos los hombres a partir de la noción de una humanidad común. Al respecto, cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit., pp. 194-196. Asimismo, “The Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights”, p. 14; texto presentado en el Seminario Permanente del Área de Filosofía de la Facultad de Humanidad de la Universidad Carlos III de Madrid, 2003. Nosotros no nos detendremos en el tema de la moralidad, pero creemos que puede también hablarse de una humanidad común en términos puramente políticos a través de la idea de derechos fundamentales. Lo anterior demanda sin embargo la construcción de instituciones supranacionales de efectiva garantía de tales derechos. En tal virtud nosotros nos referimos normalmente a lo político en su dimensión estatal -pero no sólo gubernamental.

<sup>210</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit., p. 203. En forma semejante se expresa Javier Muguerza cuando reformula el común dicho “Nadie es más que nadie” como un “¡Nadie es *menos* que nadie!” para dar forma a la idea de que para los derechos fundamentales rige el *principio de los vasos comunicantes* que nivela potencialmente la estatura jurídica de los individuos. Al respecto, véase “La alternativa del disenso”, en Javier Muguerza, et. al., *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 52.

<sup>211</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, ídem, pp. 211-212.

<sup>212</sup> *Ídem*, pp. 227-229.

Por todo ello nosotros consideramos que Ferrara tiene completa razón al considerar que la justicia como igual respeto es constitutiva de *quiénes somos* y *queremos ser* los ciudadanos habitantes de sociedades con democracias constitucionales más o menos bien ordenadas. Es decir, forma parte esencial de nuestra identidad política, por lo que solamente su reconocimiento reflexivo en el medio de nuestras instituciones y normas nos hace auténticos. Sin embargo, no vemos claramente por qué haya de seguirse de aquí que la noción de justicia *en sí misma* tenga que ser comprendida en términos de algún tipo de identidad colectiva.

*Lo que la justicia requiere es equivalente con lo que requiere la identidad superior formada en la intersección de las identidades contendientes con miras a lograr su propia realización*<sup>213</sup>.

Al comprender la justicia de esta forma Ferrara quiere subrayar que la contundencia (*cogency*) de la justicia respecto de otros valores está localizada en su propuesta en la autorreflexión del actor acerca de su propio bien en el sentido amplio de la *eudaimonia* aristotélica, y que esto le da su fuerza motivadora<sup>214</sup>.

Efectivamente la perspectiva de la justicia es algo que hemos adquirido históricamente. Es cierto también que hemos venido aguzando su mirada con el paso del tiempo, y en este sentido refleja una dimensión contingente y relativa respecto de las distintas comunidades concretas existentes. No obstante, si de hecho la justicia es de suma importancia *para nosotros -como ciudadanos responsables* de democracias constitucionales- es precisamente por su capacidad de hacernos discriminar entre las creencias y máximas sobre nuestra propia identidad práctica o sustantiva, las que puedan ser válidas con relación a aquellas otras idiosincrásicas y excluyentes. Únicamente de esta manera puede la justicia cumplir realmente con la función ordenadora de las pretensiones normativas que Ferrara le asigna.

El filósofo italiano entiende que el tipo de validez implicado en las demandas de justicia puede ser equiparado con los reclamos de validez de los enunciados estéticos: en ambos casos los juicios que resuelven controversias se asumirían como “mejores” o “más válidos”<sup>215</sup>. Sin embargo, como bien señala Cristina Lafont, cualquier juicio acerca de la justicia que se pretenda cognitivo -y Ferrara cree en dicho cognitivismo- ha de admitir como condición *sine qua non* ser codificado en forma binaria. Esto quiere decir que este tipo de juicios sólo puede resultar en el

---

<sup>213</sup> *Ídem*, p. 188.

<sup>214</sup> *Ídem*, p. 188.

<sup>215</sup> *Ídem*, p. 193.

predicado de una determinada norma o máxima de acción como justa o injusta, sin grados intermedios<sup>216</sup>. Lafont considera que esto puede sostenerse asumiendo que la justicia se refiere exclusivamente a las normas que reflejan los intereses generalizables de todas las personas. Con ello se dispone de un criterio preciso de discriminación: una norma responde a dichos intereses o por el contrario no lo hace. Aunque en los capítulos 5 y 6 analizaremos la propuesta de Cristina Lafont en su crítica a Jürgen Habermas, nos interesa ahora rescatar su idea de que el punto de vista de la justicia demanda algún principio de decisión que permita discriminar a ciencia cierta lo que ha de contar como justo o injusto, como correcto o incorrecto. Nada de esto significa empero que haya de adoptarse la perspectiva *transhistórica* que Ferrara rechaza con razón.

Como ha argumentado John Rawls a partir de *El liberalismo político*, los principios de la justicia se supone reflejan las intuiciones y juicios de los ciudadanos de una sociedad particular, y en este sentido su selección presupone un momento hermenéutico, relacionado con la clarificación de nuestro “mejor nosotros”. No obstante, una vez que han sido elegidos, su función es la provisión de un punto de vista social imparcial capaz de determinar la validez de los enunciados acerca de la justicia. Aunque dichos principios están siempre abiertos a un posible debate, mientras no sean impugnados o refutados, los casos particulares han de poder ser resueltos a partir de ellos<sup>217</sup>. Ferrara refiere en cambio la idea de justicia como una “imparcialidad sin principios”<sup>218</sup>, e insiste en que la justicia de los juicios particulares no puede ser demostrada. Para el filósofo italiano las razones aportadas para apoyar la validez de un juicio son similares en estatuto metodológico

a las razones que de los juicios constitucionales [se] ofrecen para convencer a otros juristas de que una cierta interpretación de la constitución es mejor que otra. Se trata de razones concretas, singulares, contextuales que no pueden forzarnos a estar de acuerdo con el sentido en el que las proposiciones lógicas pueden hacerlo, pero al menos dan expresión a un sentido de validez que en última instancia se apoya en nuestras intuiciones en torno a lo que Kant llamaría, en un léxico que Dewey podría utilizar igualmente, la “impulsión a la vida”<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Cfr. Cristina Lafont, “Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso”, *paper* inédito, p. 7.

<sup>217</sup> Como veremos en el próximo capítulo hay aquí implicado un tipo de normatividad elemental, no moral ni política *stricto sensu*, pero que podríamos denominar tentativamente “funcional” -Rawls la denomina “deber de juego limpio”-, que tiene que ver con la continuidad de las prácticas e instituciones en las que participamos.

<sup>218</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit., p. 222.

<sup>219</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, op. cit., p. 348.

A nosotros nos parece que Ferrara está confundiendo dos distintos niveles de validez que ya antes él mismo había distinguido. Al igual que Peter J. Steinberger, Ferrara considera que los juicios que versan sobre la validez de concretas interpretaciones de textos son juicios reflexionantes de *segundo grado*. Esto significa que cuando intentamos establecer la validez de una interpretación particular sobre un texto estamos más o menos en la misma situación de un supervisor psicoanalista que valora el juicio de otro profesional acerca de un paciente; o de quien examina los juicios sobre determinadas obras emitidos por un crítico de arte<sup>220</sup>. Lo que queremos poner de relieve es que, siguiendo los mismos ejemplos de Ferrara, la validez de los juicios en estos dos casos no puede determinarse con la sola referencia directa a la identidad biográfica de un paciente, o a las meras cualidades materiales de una obra de arte. En ambos casos se requiere como condición de validez de los juicios la elucidación de la teoría o de los principios en que aquellos adquieren sentido e inteligibilidad. Esto no quiere decir que teoría y principios no admitan crítica sino que ésta ha de ocurrir en un momento diferente. Así, podemos discutir todo lo que queramos en el propio campo del psicoanálisis acerca de la idoneidad de los principios ofrecidos -por ejemplo- por Sigmund Freud, Erik Erikson o Viktor Frankl; pero no podemos prescindir por completo de todos ellos y continuar hablando de juicios *psicoanalíticos*. Aunque de modo menos claro, sucede lo mismo en el dominio estético. El “logro” de una obra no puede ser juzgado sin la referencia a algún contexto de significado mediante el cual dicho predicado se haría inteligible, en cuyo defecto cabría la sospecha de haberse manifestado una mera preferencia o un gusto individual. En cualquier caso, lo que parece claro en ambos casos es que si han de distinguirse los juicios válidos de los inválidos -aunque situados, históricos, y contingentes- *tiene que poder darse razones públicamente aceptables*.

En Rawls estos dos niveles del juicio se manifiestan en su estrategia doble de justificación de la justicia como equidad: primero, como la identificación hermenéutica de los principios que informan la tradición liberal, y segundo, como la abstracción o formalización de ellos mediante un mecanismo teórico constructivista de naturaleza kantiana. La independencia analítica de estos dos momentos queda reflejada en el paso del filósofo norteamericano de un marco contractualista, leído a veces de cerca con las teorías de la elección racional, hasta el constructivismo de Kant, sin modificar en lo esencial su interpretación de los principios básicos de la tradición liberal<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> *Ídem*, pp. 299-300.

<sup>221</sup> Esta transformación del marco normativo para sus principios de la justicia puede verse especialmente en algunos de sus artículos de los años ochenta que anticipan *El liberalismo político*, tales como “Kantian Constructivism in Moral Theory”; “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”; o “Themes in Kant’s Moral Philosophy”. Todos estos ensayos pueden verse en John Rawls, *Collected Papers*, op. cit.

Al fundir los dos niveles de validez Ferrara llega a considerar que el juicio reflexionante se lleva a cabo fundamentalmente en situaciones *excepcionales o anormales*, en el sentido de Thomas Kuhn acerca de los momentos singulares de cambio de paradigmas o esquemas conceptuales<sup>222</sup>. Es decir, el juicio sólo sería oportuno cuando creyéramos que alguna de las interpretaciones sobre nuestra identidad fuera incorrecta. Ronald Beiner y Peter J. Steinberger sostienen empero que el juicio reflexionante se lleva a cabo de manera continua en el seno de cualquier práctica social, cuyo caso paradigmático sería el uso mismo del lenguaje. Para nosotros la dignidad del juicio que Ferrara quiere rescatar se refleja mejor en el entendimiento de estos dos autores.

*La identidad auténtica o ejemplar como base normativa del juicio reflexionante.*

La perspectiva del juicio reflexionante sobre la justicia desarrollada por Alessandro Ferrara es caracterizada por él mismo como una “variación de un tema rawlsiano”, a saber, ¿cómo podemos concebir una noción de justicia que pueda asegurar la estabilidad e integración de una sociedad de ciudadanos libres e iguales que suscriben visiones profundamente divergentes del bien?<sup>223</sup>

Ferrara comparte varias premisas con la concepción de la justicia de Rawls. Entre ellas destaca las siguientes: 1) el “hecho del pluralismo” como la idea de que la diversidad de formas de vida y doctrinas comprehensivas es inherente a las sociedades modernas; 2) las condiciones de escasez moderada que pone límites a la posibilidad de satisfacer todos los intereses y los valores, pero que no es tan severa como para hacer fútiles todos los intentos de resolver conflictos; 3) la generalidad, que significa que sus enunciados no deben contener referencia explícita a individuos o grupos; 4) la aplicabilidad universal, esto es, que sea perfectamente compatible con el hecho de que todos la sigan; 5) la naturaleza pública en el sentido kantiano de no contener cláusulas secretas; 6) debe cumplir con la función ordenadora de las demandas alternativas; y 7) debe funcionar como corte última de apelación para resolver las controversias. El filósofo italiano considera que una característica *adicional* de la perspectiva del juicio respecto de Rawls es que la primera debe ser completamente *inmanente*; es decir, no debe apelar a ningún principio externo al contexto en que un conflicto se origina<sup>224</sup>. Aunque nosotros creemos que la concepción rawlsiana de la justicia como equidad es también inmanente, no nos detendremos ahora en ello<sup>225</sup>. Nos

<sup>222</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, op. cit., p. 89.

<sup>223</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit., p. 178.

<sup>224</sup> *Idem*, p. 179.

<sup>225</sup> Esta cuestión será analizada en el capítulo siguiente.

interesa ahora más bien clarificar el singular modo de validez normativa que Ferrara atribuye a su noción de justicia.

Antes que nada hay que dejar sentado que para Ferrara el significado de la justicia no puede ser entendido de modo independiente al significado de la autorrealización de una identidad colectiva. En cierto modo esto quiere decir que el contexto normal de la justicia es el de la interacción de distintos sujetos individuales o colectivos, que poseen una pluralidad de visiones incompatibles del bien e intereses competitivos. Para el filósofo italiano de aquí no puede sino resultar una identidad superior común cuyo *bien* entendido como *autorrealización* sería más o menos equivalente a lo que los teóricos deontológicos llaman “justicia”<sup>226</sup>.

Ahora bien, en la medida en que Ferrara reclama para la perspectiva del juicio sobre la justicia una dimensión universalista, requiere explicar por qué razón alguna identidad concreta y singular podría ser al mismo tiempo universal. Con esto en mente se trata de reformular la noción kantiana del juicio reflexionante en términos de una concepción de la autenticidad. Al igual que Hannah Arendt y los autores referidos en este capítulo, Ferrara llama la atención sobre la máxima del pensamiento ampliado. Como sabemos, dicha máxima manda adoptar la perspectiva de los otros concretos en la deliberación acerca de normas. Nuestro autor entiende empero “punto de vista ampliado” (*enlarged point of view*) como el punto de vista de una *identidad superior* que, idealmente, en el caso del punto de vista *moral* coincidiría con la humanidad en su totalidad<sup>227</sup>. Ferrara es consciente de la constitución intersubjetiva de la identidad, por virtud de la cual -y a través de la asunción consciente de la mirada del “otro generalizado”- individuo y colectividad se relacionan, y la noción del juicio sobre la justicia adquiere su normatividad<sup>228</sup>. Sin embargo, nos parece que esta forma de comprender el imperativo del pensamiento ampliado de hecho reduce, al interior del mecanismo de justificación, la pluralidad de puntos de vista. Porque si recordamos a Kant, una cosa es el contenido o la materia del juicio -en este caso una identidad- y otra distinta sus condiciones formales de validez, y entre éstas están las tres máximas del entendimiento: 1) pensar por sí mismo, o máxima de la ilustración; 2) pensar desde el lugar de cualquier otro, o máxima del pensar ampliado o extensivo; y 3) pensar siempre de acuerdo consigo mismo, o

---

<sup>226</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment*, op. cit., p. 182.

<sup>227</sup> *Ídem*, p. 188.

<sup>228</sup> *Ídem*, pp. 188-189. En otro lugar, Ferrara señala que como la noción de subjetividad auténtica es interna al horizonte inaugurado por el giro lingüístico, entonces la idea derivada de *identidad* no puede ser entendida más que intersubjetivamente. A esto se añade que dicha idea presupone la noción de *reconocimiento*; así como un modelo de universalidad basado en el juicio reflexionante que es también de naturaleza intersubjetiva. Al respecto, véase *Autenticidad reflexiva*, op. cit., p. 48.

máxima del pensar consecuente. Dichas máximas son llamadas también por Kant del *entendimiento*, del *juicio* y de la *razón* respectivamente<sup>229</sup>. De esta manera creemos que Ferrara renuncia sin querer al elemento más distintivo del juicio reflexionante por el cual Hannah Arendt había intentado su recuperación para lo político: el mandato de atender a los *otros concretos*. Para Arendt, a través de las diferentes posiciones observadas nuestro pensamiento va de un lado a otro hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad imparcial<sup>230</sup>.

Lo que se quiere decir es que para Kant y Arendt la pluralidad o intersubjetividad es formalmente constitutiva de la validez de un juicio, mientras que para Ferrara, aunque intrínseca también a todo juicio, resulta un mero atributo social y psicológico de los individuos que juzgan. Sin embargo no está nada claro cuál sea su papel en su estrategia de justificación. De hecho el filósofo italiano señala:

(L)a dimensión social del gusto es tomada en consideración por Kant sólo desde el punto de vista de la *justificación* del juicio del gusto, no desde el punto de vista de la *génesis* de tal juicio<sup>231</sup>.

Ferrara parece tener razón al criticar a Kant por “naturalizar” la facultad de juzgar. Parece cierto también que el juicio tiene una dimensión social. Nosotros hemos insistido en ello destacando el lugar de las prácticas e instituciones para el ejercicio del juicio reflexionante. Sin embargo, de acuerdo con lo visto hasta ahora, nada parece poder en realidad *garantizar* la génesis de un juicio. Al recurrir al “genio” para dar cuenta de ese momento “productivo” y no sólo crítico o estimativo del juicio<sup>232</sup>, Ferrara incurre en lo que con Albrecht Wellmer hemos denominado la “mitología” del juicio.

Resulta en cambio más convincente la posición defendida por Peter J. Steinberger expuesta con anterioridad. Para este autor la habilidad de juzgar en asuntos prácticos, morales o políticos, no es

<sup>229</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, pp. 246-247.

<sup>230</sup> Cfr. Hannah Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 254-255.

<sup>231</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, op. cit., p. 104.

<sup>232</sup> “(E)l genio artístico no es más que un caso especial de una mucho más amplia y difusa capacidad para comprender lo que mejor corresponde al equilibrio interno de una formación simbólica”, *Ídem*, p. 105. Más adelante señala: “En la perspectiva de la acción, lo que Kant llama genio es *phronesis*. Así como el genio es la capacidad de crear ideas estéticas más que ideas ‘sin espíritu’, la *phronesis* es la capacidad de elegir entre líneas de conducta y para asignar prioridad a valores, de manera que contribuya a desarrollar identidades realizadas y auténticas, más que fragmentadas o superficiales. La *phronesis*, como el genio en el campo estético, reclama una particular relación con la imaginación para poder crear una identidad cohesionada y equilibrada”; p. 106.



algo que hoy podamos explicar cabalmente. Precisamente por ello una teoría del juicio, aunque ha de presumir una facultad de comprensión o perspicacia *sui generis* en los individuos, demanda básicamente como condición de inteligibilidad la habilidad humana -en principio general- de reconstruir racionalmente los pasos lógicos que *habrían podido* seguirse para arribar a un juicio particular. De otra manera no podríamos discriminar los juicios válidos de los inválidos. Es decir, una teoría *normativa* del juicio requiere explicar primariamente el aspecto de la fundamentación o justificación racional de los juicios.

Ferrara señala que para el caso del juicio sobre identidades autorrealizadas y auténticas existen diversas dimensiones que si bien *orientan* el trabajo del juicio reflexionante, no son capaces de *determinarlo*. Estas dimensiones (a saber, coherencia, vitalidad, madurez, profundidad, y -para el caso de la justicia- el ideal de igual respeto), en la medida en que para Ferrara no operan como criterios o principios decisivos o de aplicación mecánica, llevarían a la conclusión de que ningún juicio es demostrable.

Aunque plantee una pretensión universalista, un juicio de gusto no puede ser demostrado válido<sup>233</sup>.

El filósofo italiano entiende por universalidad la propiedad de una norma o un juicio de proyectar algún tipo de fuerza más allá del contexto en que se origina, es decir, de ser pertinente para actores que actúan en otros contextos y no sólo por los miembros de su contexto originario<sup>234</sup>. En este sentido la identidad “superior” formada en la intersección de las identidades individuales o grupales que constituyen el contexto de la justicia, en la medida en que se pretenda “auténtica” o “ejemplar”<sup>235</sup>, habría de caracterizarse por su capacidad de trascender la provincialidad de su origen y ofrecerse como norma válida también para otros contextos. Sin embargo, en Ferrara no se ve en virtud de qué, más allá de toda demostración de validez, podría un juicio o norma pretenderse universal. En relación con la justicia política esta posición lleva a conclusiones peligrosas. Porque al estar aquí las decisiones y juicios respaldados por el poder estatal, nosotros creemos que los límites deben ser fijados en la medida de lo posible con base en razones capaces de constreñir lógicamente a su aceptación. Por ello consideramos que lleva razón Albrecht

<sup>233</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>234</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>235</sup> A diferencia de Ferrara, que considera la validez ejemplar como una “normatividad sin principios”, Onora O’Neill estima que para Kant la noción misma de “ejemplo” en relación con el juicio práctico tiene sentido sólo si sirve para ilustrar algún principio, o bien, algún conflicto entre diversos principios. Esto no significa, desde luego, que ninguno de dichos principios determinen *per se* nuestras *decisiones*; cfr. “The Power of Example”, en *Constructions of Reason*, op. cit., pp.168-169. Más adelante agrega: “Los principios no son entonces dispensables en el razonamiento práctico”, p. 185.

Wellmer al destacar el carácter fundamentalmente *negativo* del juicio. Como vimos anteriormente Wellmer entiende que según Kant los juicios prácticos arrojan de modo básico deberes negativos o prohibiciones de acciones no generalizables. A diferencia de Ferrara, cuyo proyecto consistiría aún en el caso de la justicia política en la búsqueda de una identidad auténtica caracterizada por el ideal de “impulsión de la vida”, Wellmer se plantea uno mucho más modesto:

(N)o podemos elaborar el concepto de una forma de vida que sea racional en un sentido “perfecto” o “ideal”, y que al mismo tiempo sea una forma de intersubjetividad humana y finita [...] Lo que si podemos hacer es enunciar ciertas *condiciones* formales de una vida racional, como las de una conciencia moral universalista, un derecho universalista, una identidad que ha devenido reflexionante, etc. Pero mientras nos interese la posibilidad de una vida racional (en un sentido material) y la posibilidad de una identidad racional, no podrá existir un valor límite ideal describible en términos de estructuras formales. En contrapartida, existirá el éxito o el fracaso de esfuerzos por lograr una forma de vida en la que la identidad incoaccionada de los individuos se unifique de manera visible con relaciones incoaccionadas de reciprocidad entre ellos. *De ahí* que sólo podamos proceder *negativamente*: no podemos aspirar a la plenitud del sentido, sino únicamente a la eliminación del sinsentido; no podemos concebir la idea de una relación completamente incoaccionada entre los individuos o la idea de una racionalidad perfecta, pero sí intentar superar las inhibiciones, las compulsiones y los irracionalismos a los que nos enfrentamos a diario<sup>236</sup>.

Esto no significa que hayamos de renunciar a la pregunta por las condiciones materiales y los valores que contribuirían a la realización de una identidad auténtica. Pero sí que si hemos de dejar que la justicia moldee aquella identidad, la idea de “impulsar una vida” deberá *pasar primero* por eliminar todas aquellas condiciones que la denigran y empobrecen. Aquí no se trata solamente de elegir entre modelos de vida que “en general” realicen mejor una identidad y la hagan más atractiva. Se trata por el contrario de saber de modo muy concreto cómo específicas situaciones y circunstancias dañan a los individuos. Por esta razón *cualquier* daño -cuya evaluación discursiva pasa por el examen de la generalizabilidad de una norma-, por pequeño que nos parezca al ser puesto en relación con la identidad superior que se supone realiza, ha de ser combatido con la mayor fuerza. De esta manera, los “males necesarios” -es un ejemplo- de la economía de mercado no podrían ser justificados apelando a la idea de que las sociedades que la defienden de hecho han desarrollado una identidad política (basada en los derechos humanos y la democracia) mejor y más plena que el resto de ellas. Dado que dicha identidad “impulsa la vida” mucho más que otras

---

<sup>236</sup> Cfr. Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo*, op. cit., p. 243.

vistas en su conjunto, debería en consecuencia ser mantenida a pesar de todo. Indudablemente es posible que una injusticia particular no pueda razonablemente en ciertos momentos ser eliminada sin incurrir en alguna injusticia mayor; sin embargo nótese que nuestra perspectiva impediría que la primera de ellas se entronice como una parte más entre otras de nuestra identidad consciente. Así, aunque algunas sociedades podrían continuar siendo juzgadas como mejores que otras, sólo una noción de la justicia independiente de la identidad puede hacer que dichos juicios no sean juicios cínicos. O dicho de otro modo, sólo así la frase de Martín Lutero, a menudo referida por Ferrara, “Aquí estoy, no puedo obrar de otra manera” no equivale al popular “Así soy, y qué”<sup>237</sup>.

Recientemente Ferrara ha señalado que la noción de lo “razonable” de John Rawls es equivalente en el ámbito de los argumentos políticos a la idea de ejemplaridad en lo estético. Según esto la idea de razonabilidad simplemente orientaría el juicio sobre lo políticamente justo sin ser capaz de determinarlo.

De hecho, la noción rawlsiana de lo “razonable” representa una de las muchas maneras de exportar esta idea de normatividad [del juicio reflexionante] al campo de la política. Para el propósito de extender la relevancia de la validez ejemplar a la vida política, por tanto, necesitamos proveer una reconstrucción adecuada de qué significa para una idea *política*, como opuesta a una idea estética -para una institución, una política pública, una constitución o una reforma constitucional, un estatuto, un veredicto o una opinión de la Suprema Corte, etc.- poner la imaginación *política* en movimiento y producir el sentimiento de una expansión, ampliación o promoción del espectro de posibilidades de nuestra vida *política*, especificar en un vocabulario enteramente diferente qué significa para una idea tal ser *políticamente abridora-de-mundos* (*world-disclosing*)<sup>238</sup>.

Aunque la concepción de lo razonable en Rawls no es del todo clara, nosotros creemos que en sus usos normales está asociada, más que con aspectos “productivos” en el sentido de Ferrara, con límites y restricciones precisas a lo que racionalmente podría ser decidido. De esta manera lo razonable se definiría por la disposición de los individuos a proponer términos equitativos para la

---

<sup>237</sup> Nos llama mucho la atención que sólo en uno de sus primeros textos Ferrara considere de modo explícito que dicho enunciado puede ser racionalmente refutado, mientras que en los demás aparezca como clausurando las discusiones. En aquel momento escribía: “A la frase de Lutero ‘No puedo hacer otra cosa’, uno podría siempre replicar ‘No estoy seguro’. Esto es, tanto nuestro entendimiento de quiénes somos, como nuestra opinión sobre la adecuación de una cierta idea de corrección moral respecto de nuestro proyecto constitutivo, pueden ser disputados”; cfr. Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity*, op. cit., pp. 107-108.

<sup>238</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, “Public Reason and the Normativity of the Reasonable”, texto presentado en el Seminario Permanente del Área de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, 2003, p. 13.

cooperación social; por reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias; y por actuar moralmente, es decir, razonar en común y pensar las consecuencias de las propias acciones sobre el bienestar de los demás<sup>239</sup>. En este sentido lo razonable aparecería relacionado en Rawls con los siguientes principios -también admitidos por Ferrara: generalidad, universalidad, publicidad, reciprocidad y simetría, definitividad y estabilidad.

Lo Razonable está incorporado a la estructura de fondo de la posición original, que enmarca las discusiones de las partes y sitúa a éstas simétricamente<sup>240</sup>.

Por otro lado, en la medida en que lo razonable se relaciona con el reconocimiento de las “cargas del juicio”, se vincula estrechamente con la idea de “desacuerdo razonable”<sup>241</sup>. La intuición rawlsiana a este respecto es que es irrealista y provoca hostilidad entre los individuos pensar que todas las diferencias están arraigadas en la ignorancia y la perversión, o en rivalidades de poder, estatus o ventaja económica. Jürgen Habermas ha expresado muy bien este sentido de lo razonable en Rawls que hemos intentado destacar. Para él lo razonable podría significar

algo así como “reflexivo” en relación con concepciones discutibles cuya verdad por el momento resulta incierta; en este caso se emplea “razonable” como un predicado de orden superior que se relaciona con el trato con “reasonable disagreements”, esto es, con la conciencia falible y la actitud civil de personas, *más bien que con la validez de sus expresiones*<sup>242</sup>.

Para cerrar este capítulo no me resta sino señalar que, a pesar de las críticas que hemos hecho a la propuesta de Alessandro Ferrara, ésta, en relación con los otros autores expuestos, nos parece que pone de relieve un aspecto distintivo del juicio específicamente político; a saber, la idea de que éste incorpora de manera necesaria la perspectiva de la justicia como un ideal de igual respeto para todos los ciudadanos miembros de una comunidad política particular. Será básicamente a partir de esta idea que en los próximos capítulos trataremos de ir dando forma a nuestra concepción de la racionalidad política y los modos de su validación. Para ello recurriremos a la que nos parece la más importante construcción contemporánea en torno a la idea de justicia política. Me refiero desde luego a la concepción de la justicia como equidad desarrollada por John

<sup>239</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 79-81.

<sup>240</sup> Cfr. John Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad. Materiales para “Una teoría de la justicia”*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 222.

<sup>241</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, pp. 85-89.

<sup>242</sup> Cfr. Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, p. 60. [Las cursivas son mías, A.S.]

Rawls. En este empeño, en el capítulo siguiente trataremos de clarificar algunos aspectos de dicha concepción de la justicia dentro de una comprensión adecuada de lo social compatible -como en todos los autores hasta aquí analizados- con el giro lingüístico y ciertos desarrollos actuales de la teoría social. A lo largo de este capítulo hemos subrayado en cada uno de nuestros autores que el juicio reflexionante requiere la existencia de prácticas o instituciones sociales para su adecuado ejercicio. Con Rawls veremos que son ellas el mejor lugar para elaborar una concepción plausible de la justicia política. Posteriormente, en el capítulo 4, procurando dar continuidad a algunas de las ideas desarrolladas en éste y el anterior capítulo acerca de la noción de juicio reflexionante, sugeriremos una relectura de la obra de Rawls, pero partiendo de la perspectiva del menos aventajado, o del excluido.

### CAPÍTULO 3

#### Instituciones y prácticas. El punto de vista social de la justicia en Rawls.

Hemos mencionado antes que la recuperación de la noción de juicio reflexionante llevada a cabo por Hannah Arendt, parte del propósito de disponer de un mecanismo del pensamiento capaz de lidiar con el hecho de la pluralidad consustancial e irreducible de la vida política. A través de la máxima del juicio denominada mentalidad ampliada o pensar extendido, nuestra autora sugiere que Kant habría descubierto un especial criterio de validación de la racionalidad práctica que, a diferencia del imperativo categórico, implica en sí mismo una intersubjetividad radical. El juicio reflexionante kantiano, con su máxima de pensar desde el lugar de los otros, pone de relieve que el diálogo es el único medio de solventar cualquier pretensión normativa. Al insistir en la importancia de la pluralidad de puntos de vista o perspectivas acerca del mundo público, Arendt se propone destrascendentalizar dicho juicio. Dado que en opinión de Arendt, para el filósofo de Königsberg los seres humanos somos esencialmente iguales, el diálogo tendría como objetivo principal eliminar las diferencias que, al ser resultado de nuestras particulares circunstancias, se constituyen como obstáculos o impurezas para lograr un acuerdo en un mundo de seres inteligibles. A diferencia de Kant, la filósofa tendría en mente que el juicio reflexionante puede contribuir a explicar la *dimensión social* de la validez y la racionalidad en el ámbito público-político en sí mismo plural.

Ronald Beiner ha criticado sin embargo la lectura arendtiana de Kant. En su opinión Arendt no apreciaría que los conceptos que extrae de la *Crítica del juicio* (como sentido común, mentalidad ampliada, etc.) son categorías trascendentales y no conectan los juicios con ningún tipo de socialidad empírica. En este sentido, al estudiar el juicio del gusto Kant habría pensado sólo en el problema de la *validez posible* de los enunciados estéticos, respecto de la cual la socialidad real no contribuiría nada. Aunque Beiner reconoce que por su énfasis en la *comunicabilidad* la tercera *Crítica* kantiana parece de hecho anticipar el tema de lo social, señala que no debería afirmarse que el ejercicio del juicio descansa en una base semejante, porque ello podría significar un grave daño a la autonomía de las personas. Beiner compara el análisis de Arendt en relación con la estética de Kant con el esfuerzo llevado a cabo por John Rawls respecto de su filosofía moral: ambos perseguirían su destrascendentalización y, a partir de ésta, la elaboración de una filosofía política<sup>243</sup>.

---

<sup>243</sup> Cfr. Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", en *Philosophy in a Time of Lost Spirit. Essays on Contemporary Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 189-190.

Aquí trataremos de poner en relación algunos análisis de Arendt y Rawls, e insistiremos en que en ambos casos la destrascendentalización de la filosofía kantiana significa la aproximación a un tipo de racionalidad intersubjetiva o dialógica. Aproximación ésta que implica una atención seria a las condiciones sociales que hacen posible dicha racionalidad. De entrada, indicamos que a nosotros nos resulta plausible comprender que, en cierto modo, el papel del juicio reflexionante en el ámbito político encarna en la noción rawlsiana de *lo razonable*. Para Rawls un individuo razonable es “juicioso”, sensato, prudente, acertado; y sobre todo, dispuesto a escuchar y atender seriamente las razones ofrecidas por los otros<sup>244</sup>. Lo razonable implica la consideración y el respeto de los términos equitativos de la cooperación social, y el reconocimiento de las cargas del juicio<sup>245</sup>. De este modo, dicha noción implica la idea de reciprocidad y respeto mutuo. Lo anterior resulta fundamental porque, como ha puesto de relieve Cristina Sánchez, para que el ejercicio de ponerse en el lugar del otro resulte enriquecedor de verdad, se requiere condiciones sociales y morales previas construidas precisamente a partir del respeto mutuo.

Parece difícil imaginar esa reversibilidad y simetría si no existe una situación previa de tolerancia, o unas mínimas condiciones democráticas. En otras palabras, lo que estoy sosteniendo es que cuando hablamos de ese “ponerse en el lugar de otro” es necesario pensarlo en un estadio que, siguiendo la terminología de Kohlberg, sea *postconvencional* desde el punto de vista moral, esto es que se desarrolla en una comunidad que se guía por el respeto hacia los derechos de las otras personas y por el compromiso con principios éticos universalistas<sup>246</sup>.

Esta circunstancia pone de relieve la importancia de determinado tipo de instituciones o prácticas sociales en relación con la facultad de juzgar de las personas. Lo anterior ha sido visto por todos los autores analizados en el capítulo anterior, y coincide con la preocupación de Arendt frente a la

---

<sup>244</sup> Cfr. John Rawls, “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 503. Asimismo, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 164. En este sentido consideramos acertada la observación de Jesús Rodríguez Zepeda de que con la noción de lo razonable, Rawls estaría tratando de introducir un principio de intersubjetividad, para dar cuenta del pluralismo de valores y puntos de vista de las sociedades democráticas; cfr. *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos / UAM-I, 2003, pp. 93-99.

<sup>245</sup> “Sabido que la gente es razonable cuando los demás están implicados, sabemos que están dispuestos a gobernar su conducta de acuerdo con un principio según el cual ellos y los demás pueden razonar en común; y la gente razonable tiene en cuenta las consecuencias de su acción sobre el bienestar de los demás. La disposición a ser razonable no se deriva ni de ser racional ni se opone a ello, pero es incompatible con el egoísmo, pues va ligada a la disposición a actuar moralmente”, cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 79 [nota al pie].

<sup>246</sup> Cfr. Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 107.

pérdida del mundo público ocasionada por los regímenes totalitarios y por el crecimiento desmesurado de lo social en detrimento de lo político. En la teoría de Arendt, sin embargo, el vínculo entre el juicio reflexionante y las instituciones públicas no resulta del todo claro. Por una parte, la filósofa parece querer decir que la facultad de juzgar requiere del mundo público que nosotros asociamos con las instituciones políticas; pero, por la otra, sabe bien que es precisamente dicho mundo el que desaparece en aquellas situaciones de ruptura y anomia.

En lo que sigue, argumentaremos que las prácticas o instituciones sociales ordinarias son el lugar propio o natural del juicio reflexionante. Esto ha sido subrayado por Ronald Beiner<sup>247</sup> y Peter J. Steinberger. Ambos autores consideran que la mayoría de las situaciones humanas que implican la facultad de juzgar son, de hecho, *prácticas* en el sentido de *actividades regidas por reglas*. Apoyándose en Ludwig Wittgenstein observan que el tipo de comprensión que se atribuye al juicio reflexionante se refleja bien a través de la participación de las personas en las prácticas sociales y el seguimiento de reglas. En su opinión esta perspectiva daría cuenta de la ubicuidad del juicio en la vida cotidiana<sup>248</sup>. Para Steinberger, en particular, la habilidad común de usar el lenguaje es un caso paradigmático de la facultad de juzgar reflexivamente. En ella se pone de manifiesto un “saber cómo” de los agentes que es perspicuo y preciso, automático e inmediato. Como dijimos en el capítulo anterior, este autor distingue entre este tipo de saber y un “saber qué” como un entendimiento explícito de tal desempeño que sería susceptible de análisis, evaluación y escrutinio crítico. Este último saber, aunque no está de hecho presente antes de la expresión de un juicio, su posibilidad se postula como una condición de inteligibilidad de dicha facultad. En este sentido la capacidad de juzgar supone por principio la habilidad de reconstruir racionalmente los pasos que se *habrían podido* seguir para arribar a un determinado juicio<sup>249</sup>.

Lo anterior no quiere decir en modo alguno que el juicio únicamente pueda ejercerse dentro de alguna práctica existente, o por todos compartida de hecho. Al insistir antes en la figura del paria y el advenedizo en Hannah Arendt, del no ciudadano, precisamente tratamos de destacar la relevancia heurística del juicio de quienes resultan excluidos o marginados para la modificación de dichas prácticas. Esto mismo será dicho en el próximo capítulo con John Rawls en su análisis de la desobediencia civil y la objeción de conciencia; y con Jürgen Habermas en el capítulo 5 a

<sup>247</sup> Aunque como vimos arriba Beiner critica a Arendt su lectura del juicio en términos sociales, al desarrollar su propia concepción del juicio político él mismo incorpora la dimensión social de las prácticas.

<sup>248</sup> Cfr. Ronald Beiner, *Political Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 130-131.; y Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 173-174.

<sup>249</sup> Cfr. Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, ídem, pp. 221-223.



partir del problema de los disidentes. Ahora bien, como veremos, cuando las prácticas existentes son puestas en cuestión por ser excluyentes o injustas, todo juicio apunta a la constitución de una nueva estructura de reciprocidad, es decir, al establecimiento de una práctica más inclusiva y respetuosa. De otro modo, ni siquiera podría articularse dicho juicio como una demanda de justicia<sup>250</sup>.

Antes de continuar nos importa dejar claro que aunque al hablar de las instituciones o prácticas políticas implicamos una cierta relación entre éstas y el problema de la constitución pública del poder estatal, así como el de sus usos legítimos, *no* nos referimos de modo necesario sólo a las instituciones jurídicas y formales. Nuestro uso de los términos “institución” o “práctica” tiene más bien el sentido empleado por John Rawls, básicamente como una “actividad especificada por un sistema de reglas”, entre las que se cuentan por igual, por ejemplo, los juegos y los parlamentos<sup>251</sup>. En su sentido primario la noción de práctica en Rawls cubre tanto las actividades regidas por reglas formales e informales. Ciertamente el filósofo norteamericano va a acentuar cada vez más el carácter formal y legal de las prácticas o instituciones, concernido especialmente con la estructura básica o constitucional de la sociedad. Sin embargo, permítasenos retener ahora el sentido más general que comprende también a las *prácticas informales*. De esta manera pretendemos comprender como una práctica social singular entre otras la crítica y justificación pública de los principios de la justicia política. Ésta, vista así, creemos que no hace violencia a la idea que tiene Arendt acerca del *poder comunicativo* que se expresa en *cualquier* momento y lugar en que los individuos actúan y deliberan *juntos* acerca de las condiciones de la libertad. La

---

<sup>250</sup> Lo anterior ha sido bien visto por Jürgen Habermas, quien señala: “La reflexión práctica puede llevar a ‘juicios’ (*Einsichten*) sólo cuando éstos se extienden más allá del mundo subjetivo del actor, accesible privilegiadamente por éste, hacia un mundo social intersubjetivamente válido”; cfr. “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 54.

<sup>251</sup> Cfr. John Rawls, “Two Concepts of Rules”, en *Collected Papers*, op. cit., p. 20. Es sabido que al referirse a la idea de “juegos” Wittgenstein pretende poner de relieve su inmensa pluralidad, así como dar forma a la intuición de que aunque en algunos de ellos sus reglas no hayan sido explicitadas (como en el caso de las prácticas informales), es posible descubrirlas a través de la observación perspicaz. En este sentido señala: “54. ¡Pensemos en qué casos decimos que un juego se juega según una regla definida! / La regla puede ser un recurso de la instrucción en el juego. Se le comunica al aprendiz y se le da su aplicación. – O es una herramienta del juego mismo. – O: una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando como juegan otros. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer estas reglas de la práctica del juego – como una ley natural que se sigue del desarrollo del juego. – ¿Pero cómo distingue el espectador en este caso entre un error de los jugadores y un desarrollo correcto del juego? Hay para ello marcas características en la conducta del jugador. Piensa en la conducta característica de corregir un *lapsus linguae*. Sería posible reconocer que alguien lo hace aún sin entender su lenguaje”; cfr. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica / UNAM, 2002, pp. 75-77.

intuición detrás de su recurso al juicio reflexionante en condiciones excepcionales o de ruptura de la vida política cotidiana estaría entonces a salvo.

Puede pensarse que al vincular tan estrechamente la facultad de juzgar con la idea de práctica social, tal como aparece -de modo similar- en Rawls y Wittgenstein, estamos echando por tierra, o, por lo menos disminuyendo, la fuerza normativa y crítica de dicha facultad. Porque si Hannah Arendt apeló al juicio reflexionante kantiano, y no por ejemplo a la *phrónesis* aristotélica, habría sido precisamente para salvar la dimensión de la autonomía del sujeto y para rechazar que ciertas costumbres, prácticas o tradiciones al cristalizar impidieran a los individuos pensar por sí mismos y contextualmente. Y por otro lado, porque dicho juicio se suponía reflejaba la capacidad de “pensar sin barandillas” en las situaciones de ruptura totalitarias y anomia social. Sin embargo, como veremos enseguida, también autores claramente kantianos como Onora O’Neill, Barbara Herman, Andrews Reath o Christine M. Korsgaard han subrayado expresamente la importancia de las prácticas y la dimensión social de la autonomía individual para una adecuada comprensión del pensamiento de Kant<sup>252</sup>. En un primer momento, entonces, expondremos rápidamente algunas ideas de estos autores que ponen de relieve las bases sociales del juicio y la agencia autónoma de los sujetos, con miras sobre todo a evitar la crítica corriente al supuesto trascendentalismo del filósofo de Königsberg. Como veremos, esta línea de pensamiento dentro de la filosofía política ha sido impulsada por la interpretación rawlsiana de Kant (1).

En segundo lugar, a partir de la exposición de las concepciones “práctica” y “sumaria” de las reglas en John Rawls pondremos de manifiesto el carácter normativo de toda práctica social, entendido como la posibilidad de decidir objetivamente las aplicaciones correctas o incorrecta de las reglas bajo alguna práctica, y no sólo de ajustarse a una conducta regular. Asimismo veremos que la perspectiva de Rawls a este respecto puede ser puesta en relación con una comprensión general o más amplia de las prácticas en el ámbito de la teoría social. Ésta, que se ofrece como un

---

<sup>252</sup> Cfr. Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; de la misma autora, “Constructivism in Rawls and Kant”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Barbara Herman, “A Cosmopolitan Kingdom of Ends” y Andrews Reath, “Legislating for a Realm of Ends. The Social Dimension of Autonomy”, ambos en Andrews Reath, Barbara Herman and Christine M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; y Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Una intuición similar defiende George H. Mead en “Fragmentos de ética”, en *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1999. Volveremos sobre este último autor en el capítulo 5 al analizar la obra de Jürgen Habermas.

paradigma metodológico novedoso, trata de evitar algunas de las dificultades relacionadas con el objetivismo y el subjetivismo en los análisis de la sociedad (2).

Enseguida recurriremos a dos interpretaciones de la idea de práctica en Ludwig Wittgenstein para tratar de aclarar en qué sentido pueden entenderse términos como objetividad, corrección o normatividad, cuando se aplican directamente a las prácticas y se renuncia a buscarles un punto de apoyo trascendente o externo. La primera interpretación que se refiere como “colectivista” o “comunitarista”, identifica la corrección con el acuerdo tácito o expreso, y con ello desautoriza la crítica de individuos o minorías. En este sentido expresa una concepción conservadora, y, en el extremo, relativista. La segunda de ellas, o interpretación “social”, en cambio, aunque reconoce que los significados se constituyen en relaciones comunes, entiende que aquellos pueden ser aprehendidos mediante un proceso de abstracción o formalización que proporciona los criterios o estándares objetivos para evaluar sus aplicaciones concretas, aún las mayoritarias. Ahora bien, este proceso no arroja entes ideales ni funda nada, simplemente refleja lo que de hecho hacemos con el propósito de aclararnos su significado social. Por ello cualquier regla puede ser sometida a crítica en todo momento (3).

En cuarto lugar señalaremos que la justificación normativa de los principios de la justicia política es ella misma una práctica social, e indicaremos que la transición de *Una teoría de la justicia* a *El liberalismo político* pone de relieve dos modelos diferentes de justificación. La idea de que la objetividad es immanente a las prácticas o instituciones recuerda que dicha objetividad ha de ser considerada como un punto de vista social y estar a disposición públicamente de cualquier individuo. Sin embargo veremos que en la primera de esas obras tal punto de vista se representa por el mecanismo de la posición original (*original position*), que irá cediendo importancia de manera gradual en favor del ideal de la razón pública (*public reason*). Nosotros defenderemos que sólo este ideal puede reflejar el punto de vista social de las sociedades plurales. En cualquier caso diremos que no existe en realidad ninguna oposición sustantiva entre estos dos puntos de vista, y que el ideal de la razón pública tendría que coincidir con el resultado de los debates realizados desde la posición original al final de su proceso de desvelamiento (4).

Finalmente, tomando como pretexto lo que Stanley Cavell ha dado en llamar la “conversación de la justicia”, trataremos de postular algunos de los rasgos que podría contener una “gramática” de la justicia política. Aquí veremos que aunque el objeto de la justicia sea de contornos difusos, y susceptible de variación o ampliación, cada contexto tiene que hacer posible desde sus propios

recursos que los sujetos en discusión puedan discernir si se están refiriendo a lo mismo. La transformación de dicho objeto a lo largo de la historia y en las distintas sociedades ha sido muy probablemente responsable del escepticismo acerca de su posible justificación objetiva. Frente a dicho escepticismo aquí defenderemos la objetividad de la justicia política y, en consecuencia, el cognitivismo de sus criterios de corrección (5).

### 3.1. La dimensión social de la autonomía y el juicio: las prácticas o instituciones.

Al igual que Hannah Arendt en relación con el juicio reflexionante<sup>253</sup>, John Rawls ha realizado un esfuerzo similar con la razón práctica y el imperativo categórico para destrascendentalizar la filosofía de Immanuel Kant<sup>254</sup>. El propósito común a ambos pensadores parece ser la reelaboración de algunas categorías kantianas a un lenguaje compatible con nuestros actuales saberes acerca de lo social. Tanto Arendt como Rawls destacan la importancia de la pluralidad en la vida política, e insisten en que su defensa pasa por la garantía de la libertad de acción y juicio de los ciudadanos. Sin embargo, mientras que en gran medida la obra del filósofo norteamericano puede ser considerada un análisis de las condiciones de validez y la justificación de nuestros juicios y enunciados en materia política; en Arendt, en cambio, como vimos en los capítulos anteriores, esta cuestión aparece apenas sugerida en el recurso al imperativo del pensamiento ampliado o extendido.

John Rawls lleva a cabo una interesante interpretación de la filosofía kantiana, según la cual se pone en un primer plano, antes que la noción de autonomía individual, la cuestión social práctica de dar cuenta del problema de la justicia: a saber, la resolución de las demandas y los intereses conflictivos en circunstancias de escasez moderada, y sobre todo, considerando como un hecho social básico irreductible el pluralismo de valores y concepciones comprehensivas del bien<sup>255</sup>. En su perspectiva uno de los papeles más importantes de la filosofía política consiste en la solución

---

<sup>253</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

<sup>254</sup> Cfr. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000. Asimismo, "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad. Materiales para Una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1999.

<sup>255</sup> Mientras que los temas relativos a los intereses conflictivos y la escasez moderada caracterizan las circunstancias de la justicia en *Una teoría de la justicia*, el hecho del pluralismo parece ser el núcleo argumental de *El liberalismo político*. Sobre el particular, véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 153; asimismo, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 66-68.

de los conflictos que dividen a la sociedad, es decir, en hacerse cargo del problema del orden social<sup>256</sup>.

Aunque desde *Una teoría de la justicia* la posición original se aparecía como el marco de restricciones razonables a la racionalidad mutuamente desinteresada de las partes, e implicaba ya la consideración de ciertas condiciones sociales de la justicia, Rawls comprendía todavía dicho mecanismo como el punto de vista a través del cual *seres noumenales* contemplan al mundo<sup>257</sup>. No será sino hasta su ensayo “El constructivismo kantiano en la teoría moral” que Rawls pensará la objetividad derivada de la posición original como un *punto de vista social* adecuadamente construido y que todos puedan aceptar<sup>258</sup>. En nuestra opinión este cambio es el que traslada el acento desde la noción de autonomía racional de sujetos abstractos e idénticos, al problema de justificar la concepción de la justicia en condiciones de pluralidad real, o sea, en relación con la autonomía plena de los ciudadanos.

Rawls es consciente de que su posición no es kantiana en estricto sentido, pero aún así considera apropiado asociarla con el pensador de Königsberg -“por analogía, no por identidad”-, ya que se asemeja más a éste que a otras concepciones morales. Como en el caso de Hannah Arendt respecto de la doctrina del juicio reflexionante recuperada para el dominio de lo político, nos interesa aquí, más que la fidelidad al pensamiento kantiano, descubrir algunas de las posibilidades abiertas por Rawls para reflexionar acerca de la justicia política y su dimensión social normativa con un sentido realista.

Barbara Herman, por ejemplo, ha puesto de relieve en esta línea de lectura la dimensión social de la autonomía de la acción y el juicio en Kant. Para ella, los agentes racionales no deben ser vistos como individuos aislados, porque cree que de hecho para el filósofo de Königsberg ser un agente racional implica *per se* estar entre otros en medio de un coloquio racional:

No es la moralidad lo que nos compele a considerar a las otras personas como iguales y como fuentes autorizadas de razones; en la medida en que somos racionales, el otro es integral a -e incluso parte definitoria de- nuestra actividad racional<sup>259</sup>.

<sup>256</sup> Cfr. John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 23.

<sup>257</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 292.

<sup>258</sup> Cfr. John Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, op. cit., p. 213. Asimismo, puede verse Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, op. cit., pp. 347-367.

<sup>259</sup> Cfr. Barbara Herman, “A Cosmopolitan Kingdom of Ends”, en *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, op. cit., p. 188.



Herman considera que el ideal del “reino de los fines” se representa a los sujetos como miembros de un *orden social posible*<sup>260</sup>. Si se tiene en cuenta esto, parece quedar claro que la agencia moral tiene una base social ineludible y se desarrolla normalmente en el seno de prácticas. En la medida en que la ley moral es comprendida bajo la forma de un orden social humano, nuestras reflexiones han de partir de las circunstancias de seres finitos con necesidades, intereses e historias concretas. En este sentido el reino de los fines, como una singular interpretación del imperativo categórico, hace normativamente relevantes todas aquellas condiciones materiales de la vida social que inciden en la agencia de las personas. Así, en circunstancias de escasez de recursos, o de pluralidad de intereses y valores, cuando mi acción pueda tener un impacto en los otros, ya no depende de mi sola voluntad incluir o no estas condiciones en mi máxima individual. Al mismo tiempo, esta perspectiva pluralista nos previene de no proyectar nuestras descripciones particulares sobre las de los demás<sup>261</sup>.

Resulta clara la influencia rawlsiana en Herman sobre este tema. En su singular interpretación del procedimiento del imperativo categórico (*procedimiento IC*), John Rawls pone al otro extremo de las máximas individuales el ideal de un *orden social ajustado*<sup>262</sup>. En el modo expuesto por el filósofo norteamericano, dicho procedimiento supone una aplicación no mecánica del imperativo categórico. El filósofo norteamericano distingue entre la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento IC. La *ley moral* es según Rawls una idea de la razón; como tal especifica un principio aplicable a todos los seres racionales, sean o no seres finitos con necesidades e inclinaciones. Por su parte, el *imperativo categórico* se dirige únicamente a los seres finitos que experimentan la ley moral como un constreñimiento. Finalmente, el *procedimiento IC* tiene que ver precisamente con el modo en que el imperativo categórico puede ser aplicado a nuestra particular situación, es decir, con la adaptación de su máxima a nuestras circunstancias. Dicho procedimiento se despliega de la siguiente manera: En un primer paso tenemos la máxima del agente, que se supone racional y sincera desde su propia perspectiva: esto es, la máxima es racional dada la situación del agente y las alternativas disponibles para él; todo esto visto junto con sus deseos, habilidades y creencias actuales. El segundo paso tiene que ver con la generalización de la máxima puesta en el primero de ellos; el resultado es lo que podríamos llamar un precepto universal (no en la terminología kantiana), que aplica a cualquier individuo. Si

---

<sup>260</sup> *Ídem*, p. 189.

<sup>261</sup> *Ídem*, pp. 202-206.

<sup>262</sup> Cfr. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 169.

este precepto logra pasar por todo el procedimiento IC se convierte inmediatamente en ley práctica, esto es, en un principio válido para todo ser racional. En el tercer paso se transforma el precepto universal del paso anterior y se lo convierte en una ley de la naturaleza. El cuarto y último paso, Rawls lo caracteriza del siguiente modo: “Adjuntamos la ley ‘como-si’ de la naturaleza que tenemos del tercer paso, a las leyes existentes de la naturaleza (tal como las entendemos), y pensamos a través de ella lo mejor que podamos, acerca de qué tipo de orden natural resultaría una vez que los efectos de la nueva ley hubiesen tenido tiempo suficiente para desarrollarse”<sup>263</sup>.

Como podemos ver, dicho procedimiento implica el ejercicio reflexivo por parte de cada sujeto de tratar de adecuar su máxima, entendida como un principio subjetivo de acción, con un orden posible de la naturaleza compartido con los demás. De modo significativo, como se dijo antes, Rawls entiende este nuevo orden proyectado como un orden social ajustado. Bajo estas premisas el imperativo categórico no puede ser comprendido como simplemente deducido de un juicio determinante, porque requiere la habilidad de encontrar un universal concreto -que se ofrece siempre como una hipótesis a discusión- a partir de nuestra situación particular<sup>264</sup>. Como vimos al analizar el juicio reflexionante, el ideal de la humanidad como una ciudadanía cosmopolita como el orden social que habría de postularse, iría ajustándose gradualmente mediante la realización progresiva de los derechos fundamentales. Para Herman, este proceso supone la acomodación de las diferencias en condiciones de reciprocidad, mucho más que su abstracción<sup>265</sup>.

De todo lo anterior se deduce con facilidad que en la interpretación del imperativo categórico defendida por Barbara Herman y John Rawls la perspectiva social es interna, y no externa, al procedimiento por el que se descubre la agencia racional y autónoma de las personas.

Christine M. Korsgaard sigue expresamente a Rawls cuando señala que el objeto primario de la moralidad consiste en la posibilidad de *hacer algo juntos*, y no de que “yo haga algo por ti y tú hagas algo por mí”<sup>266</sup>. Distanciándose de Peter Strawson<sup>267</sup>, subraya la estructura de la

---

<sup>263</sup> *Ídem*, p. 167-169.

<sup>264</sup> Nuestro autor defiende explícitamente que el imperativo categórico es un modo de reflexionar para tener más claridad, y que es una falta de comprensión interpretarlo como un algoritmo que persigue alcanzar mecánicamente un juicio correcto; *ídem*, p. 166.

<sup>265</sup> Cfr. Barbara Herman, “A Cosmopolitan Kingdom of Ends”, *op. cit.*, p. 210.

<sup>266</sup> Cfr. Christine M. Korsgaard, “The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values”, en *Creating the Kingdom of Ends*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>267</sup> Al respecto, véase Peter Strawson, *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1995.

*reciprocidad* en la filosofía kantiana, y, en este sentido, destaca la *relevancia normativa de las prácticas sociales* más que de los sentimientos en nuestros juicios prácticos y de atribución de responsabilidad<sup>268</sup>. A diferencia de Korsgaard, empero, nosotros consideraremos que la posibilidad de acción conjunta mencionada señala el objeto de la justicia -en nuestro caso, de la justicia política- más que de la moralidad en sentido estricto. Lo anterior nos parece más fiel tanto a Rawls, preocupado especialmente por cuestiones de justicia social y las prácticas cooperativas de las democracias constitucionales; como a Kant, para quien la moral tendría además de aquella dimensión intersubjetiva, una personalísima referida al desarrollo del carácter individual<sup>269</sup>.

Por su parte, Onora O'Neill se concentra en las circunstancias sociales que dan lugar a la cuestión de la justicia, a saber, el hecho de la pluralidad real de seres humanos en interacción y mutuamente independientes<sup>270</sup>. La lectura de O'Neill sobre Kant es en sí una lectura política que intenta poner de relieve que muchos de los problemas de orden político y cognitivo refieren en el pensador de Königsberg a un mismo contexto. De nuevo, el de la pluralidad de perspectivas y voces, y de la inexistencia de autoridades trascendentes o preestablecidas<sup>271</sup>. Al igual que Herman y Korsgaard, O'Neill llama la atención sobre la importancia de las prácticas sociales, pero da un paso más en esta dirección: las máximas, entendidas como inferencias de los principios de la acción, deben ser imputadas a dichas prácticas o instituciones, más que a los individuos y sus intenciones particulares. La filósofa considera que caracterizar las máximas en términos de éstas es adoptar una perspectiva "cartesiana" acerca de los estados mentales de los agentes<sup>272</sup>. Como veremos adelante, la asunción de la perspectiva de las prácticas en el ámbito de la teoría social tiene como uno de sus principales cometidos solventar ciertos problemas asociados con el subjetivismo de la acción y la filosofía de la conciencia<sup>273</sup>. Es significativo sin embargo que dicha

<sup>268</sup> Cfr. Christine M. Korsgaard, "Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in personal relations", en *Creating the Kingdom of Ends*, *idem*, pp. 196-197.

<sup>269</sup> Seguimos en este punto a Faviola Rivera, "Moral Principles and Agreement", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXXII, No. 94 (abril, 2000), pp. 43-88.

<sup>270</sup> Cfr. Onora O'Neill, "Constructivism in Ethics", en *Constructions of Reason*, *op. cit.*, p. 212. La filósofa pretende distanciarse de Rawls indicando que no es necesario -y que acarrea un riesgo relativista- suponer que los principios de la justicia se construyan a partir de una tradición singular. Estima suficiente atender al solo hecho de la pluralidad, y comenzar desde las concepciones de la racionalidad y mutua independencia de los agentes lo menos determinadas posibles. En nuestra opinión no existe en realidad una diferencia importante entre ambas posiciones, porque -como veremos- aunque Rawls explicita el origen liberal de sus principios de justicia, esto no tiene ninguna relevancia para la justificación normativa de los mismos.

<sup>271</sup> Cfr. Onora O'Neill, "Reason and Politics in the Kantian Enterprise", *idem*, p. 16.

<sup>272</sup> Cfr. Onora O'Neill, "Kant after Virtue", *idem*, pp. 161-162.

<sup>273</sup> En cualquier contexto normativo la apropiación de una regla como máxima de acción para un caso concreto demanda tanto comprender el *sentido objetivo* de dicha regla con relación a una práctica social, como su adecuación *subjetiva* con nuestros propósitos. En este sentido, como veremos más adelante, la



interpretación sea presentada como parte de una estrategia kantiana. Con algunas precisiones, nosotros consideramos que efectivamente puede ser éste un camino transitable. Si se entiende que para Kant la acción libre ha de ser descrita en términos de alguna máxima, puede observarse que aquélla requiere algún tipo de estructura formal que provea sus estándares de consistencia<sup>274</sup>. Esto no significa desde luego que toda máxima sea siempre explícita o consciente, o que pueda ser descubierta fácilmente -incluso para el propio agente. No obstante, toda atribución de autonomía supone de modo implícito que es posible por principio -aunque sólo sea *a posteriori*- reconstruir racionalmente los principios que subyacen a la acción que se enjuicia<sup>275</sup>.

En este mismo sentido, Andrews Reath considera que la especificación de la autonomía positiva de los individuos demanda introducir la perspectiva de las prácticas sociales. Para Reath dichas prácticas son actividades gobernadas por reglas (*rule-governed activities*) que brindan el espacio adecuado para la acción significativa de los sujetos.

Así, el ejercicio de la autonomía presupone una comunidad de agentes con la capacidad de seguir un sistema de reglas, juzgar su aplicación correcta, y responder en su oportunidad por ellas<sup>276</sup>.

El autor argumenta que no todas las reglas son restrictivas o coercitivas, como a menudo se cree. Refiriéndose al texto *El concepto del Derecho* de Hart, observa que existen leyes o reglas que confieren poderes a los sujetos, es decir, que les autorizan, permiten o posibilitan “entrar en” o “crear” acuerdos legales, modificar relaciones o estados jurídicos existentes, o introducir leyes nuevas. Dichas reglas poseen las siguientes características: 1) son constitutivas de la actividad que gobiernan; 2) posibilitan a los individuos a entrar en ciertas actividades mostrando el procedimiento a seguir; 3) como reglas que pueden ser aplicadas correcta o incorrectamente, introducen la cuestión de la validez; 4) dan una “estatura social” a los agentes, que de otro modo no podrían tener; y 5) tienen un carácter recíproco, en el sentido de que gobiernan las respuestas apropiadas de los otros<sup>277</sup>. Y aunque estas reglas parecen aplicar más bien a áreas de la vida social

---

perspectiva de las prácticas contribuye a relativizar la dicotomía objetivo/subjetivo, poniendo de relieve la necesidad de considerar para todo juicio ambas miradas.

<sup>274</sup> Cfr. Onora O'Neill, “Consistency in Action”, *idem*, p. 83.

<sup>275</sup> Un argumento similar fue expuesto en el capítulo anterior con relación al juicio reflexionante de la mano de Peter J. Steinberger, para quien ha de presuponerse la capacidad de reconstruir racionalmente los pasos que habrían podido seguirse para arribar a un juicio válido.

<sup>276</sup> Cfr. Andrews Reath, “Legislating for a Realm of Ends: The Social Dimension of Autonomy”, en *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, op. cit., p. 217.

<sup>277</sup> *Ídem*, pp. 219-220.

con una estructura explícita o formal, Reath considera que en realidad la mayor parte de nuestra conducta inteligible y significativa está guiada por reglas semejantes<sup>278</sup>.

Hay empero un tipo de actividad especial sobre la que Reath llama la atención, que a nosotros nos interesa sobremanera.

El Imperativo Categórico es el principio moral general por el que se llega a imperativos particulares, y en este sentido, al más alto nivel, guía y hace posible la *actividad de justificación*<sup>279</sup>.

Al asegurar los términos del respeto mutuo entre los individuos, sobre todo desde la fórmula del reino de los fines, el procedimiento del imperativo categórico no es estimado primariamente por su capacidad de restringir la conducta individual, sino por reflejar las condiciones sociales de la autonomía de la acción y el juicio de las personas. Por otra parte, en la medida en que se lo entiende como una práctica singular, dicho procedimiento discurre en relación con los otros, es decir, públicamente. Justificar reglas, entonces, es una práctica cuya funcionalidad social básica consiste en la adopción de una actitud frente a los otros -pero también frente a nosotros mismos- en la que se pone en primer plano nuestra común autonomía, es decir, nuestra capacidad positiva de actuar y juzgar libre y espontáneamente, sin apelar a alguna autoridad o norma trascendente a la humana razón en sus diversas manifestaciones concretas e históricas.

Hasta aquí hemos tratado de presentar muy brevemente algunas lecturas de Immanuel Kant que, como en el caso de Arendt y el juicio reflexionante, muestran que su proyecto normativo es en lo general susceptible de ser comprendido en términos sociales y no trascendentes. La cuestión que ahora, sin embargo, resulta pertinente, es si en estas condiciones puede aún dicho proyecto seguir siendo considerado con un sentido objetivo y universalista. Dicho de otro modo, conviene revisar si en el camino no hemos dejado algo importante de su dimensión crítica y reflexiva. Para intentar responder esto, en el epígrafe siguiente analizaremos algunos aspectos de la obra de John Rawls acerca de la perspectiva de las prácticas, ya que en ella la justificación normativa es en sí misma una práctica social en curso. A partir de esta idea, en el espíritu de Rawls, pero más allá de lo dicho expresamente por él, vamos a defender en relación con las prácticas y las instituciones sociales que el seguimiento de sus reglas, por su publicidad constitutiva, demanda la posibilidad de un enjuiciamiento normativo. Lo anterior significa que hay aplicaciones correctas e incorrectas

---

<sup>278</sup> *Idem*, p. 221.

<sup>279</sup> *Idem*, p. 223.

de dichas reglas, y por tanto que existen criterios objetivos para su discriminación. Sostendremos empero que la validez o corrección en temas de justicia constitucional no requiere criterios morales, sino específicamente políticos. Al respecto, aunque la diferenciación de órdenes normativos que ha resultado de la modernidad no impide que podamos juzgar moralmente el ámbito político o jurídico, sí nos previene para no confundir las distintas esferas de acción, y trata de evitar de esta forma, por ejemplo, el peligro de que una sola mirada en el disputado campo de lo moral prevalezca entre las demás haciéndose del dispositivo del poder político. La potencia de la lógica del lenguaje moral, derivada de la necesidad e incondicionalidad atribuida a sus normas, no parece del todo compatible con el lenguaje político, que por dinámica propia ha de estar mucho más prevenido y consciente de la provisionalidad y concreción de sus acuerdos<sup>280</sup>.

### 3.2. La concepción “sumaria” y “práctica” de las reglas en John Rawls.

En este apartado vamos a tratar de aclarar el significado de la noción de práctica o institución y su importancia para el pensamiento de John Rawls. Nuestro propósito es rescatar del olvido una idea que nos parece central en su teoría, a saber, que la justicia como equidad se refiere únicamente a las prácticas o instituciones sociales, y, dentro de éstas, específicamente de las que tienen carácter político. Rawls pasa empero muy rápido por las citadas nociones, y en esta prisa deja algunos aspectos poco claros. La referencia de nuestro autor a Ludwig Wittgenstein, aunque superficial<sup>281</sup>, nos servirá de pretexto para proponer algunas líneas de lectura. Al hacerlo, procuraremos hacer explícita la dimensión normativa inmanente a toda práctica; que dicha normatividad significa la posibilidad de discriminar entre acciones correctas e incorrectas; y que esto implica que se dispone de un criterio objetivo que no es enteramente dependiente de la voluntad o las creencias

---

<sup>280</sup> La relación que cada individuo tiene con su concepción moral, aunque sea razonablemente falible, tiene un cariz de algún modo fundamentalista. Cuando creemos que algo es moralmente incorrecto, creemos también que no se debe transigir al respecto. Si creyéramos que podríamos optar válidamente por otra cosa, estaríamos más bien frente a una cuestión ética, no propiamente moral. Ello no significa que quien enjuicia moralmente no esté dispuesto a escuchar otras razones que pudieran revelar un error de apreciación anterior, y así sucesivamente. Las normas políticas en cambio no tienen esa pretensión *a priori* y, por ello pueden ser revertidas vía negociación o principio de mayorías. En este sentido, el principio de tolerancia habría tenido su origen en el espacio de lo público-político y no en el dominio moral. Además de *El liberalismo político*, acerca de la noción de tolerancia puede verse Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999; y Faviola Rivera, “Pluralismo y tolerancia en John Rawls”, ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional de Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo, realizado en la ciudad de Campeche, México, del 10 al 14 de diciembre de 2001.

<sup>281</sup> Wittgenstein es referido apenas en una nota al pie de su ensayo sobre las nociones de regla, en donde se expone el significado de la noción de práctica social; al respecto, véase John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *Collected Papers*, op. cit., p. 40.

de los sujetos participantes –aunque supone su reconocimiento. Como veremos, sin embargo, este criterio no tiene que ser entendido como trascendente a las propias prácticas, ni como fijado de antemano y para siempre. Por el contrario, diremos con Rawls que refleja simplemente un *punto de vista social*.

Ahora bien, no debe pensarse de entrada que la intrínseca historicidad y contingencia de un punto de vista semejante conduce necesariamente al relativismo de los acuerdos y las normas. Indica solamente que esa perspectiva es la única que nos es humanamente asequible. El hecho de que de continuo nuestras prácticas de justificación y de aprendizaje impliquen el uso de términos como verdadero/falso, correcto/incorrecto, justo/injusto, y que sujetos normales competentes en el uso del lenguaje apliquen dichos términos de ordinario sin mayores dificultades, indica con claridad que las respuestas circunstanciales a los problemas no tienen por qué ser consideradas incuestionables, ni válidas únicamente para nosotros.

Dado que Rawls no explica claramente de qué modo las prácticas o instituciones implican *per se* objetividad y normatividad, esta cuestión le demandará una respuesta al momento de pretender un criterio de validez para la práctica de justificación pública relacionada con el acuerdo de las diversas creencias y opiniones en una sociedad plural. Porque si lo que justificara un acuerdo fuera el mero solapamiento de hecho de las voluntades individuales, entonces las definiciones al interior de cada acuerdo, aunque quizás podrían ser calificadas de objetivas por su publicidad, carecerían sin embargo de validez en un sentido normativo, ya que a partir de ellas no podríamos sino decir que “es justo lo que *nosotros* hemos acordado que lo sea”. De esta forma, el sentido en que podríamos juzgar las acciones en dicha práctica se tornaría extraño debido a que siempre resultaría correcto aquello que nos lo pareciera. Como veremos más adelante, para enfrentar esta dificultad no necesitamos un punto de vista más allá de las propias prácticas. Basta simplemente con poner de relieve que el significado de nuestras prácticas no se crea arbitrariamente por sujetos aislados, individuales o colectivos<sup>282</sup>. Tampoco es dicho significado simplemente “público”, si

---

<sup>282</sup> Uno de los errores de Rawls a este respecto ha sido suponer que cada doctrina comprehensiva razonable en las democracias constitucionales posee desde siempre en su interior una concepción particular de la justicia política. Nuestra sospecha es que de ahí se sigue inevitablemente que los individuos que a ellas se adhieren, en su competencia por hacerse del poder estatal –pero ante la incertidumbre de conseguirlo–, no aspiren a otra cosa sino al solapamiento de su concepción con las restantes. En la medida que para Rawls las doctrinas desde las que los sujetos pueden apoyar la justicia como equidad no tiene ninguna relevancia normativa en su justificación, ésta parecería sostenerse como ha sido criticada tantas veces, en el compromiso entre intereses en conflicto. La lectura que propondremos trata precisamente de corregir ese error de impresión provocado tal vez por el propio Rawls.

por ello se entiende solamente que es en principio comunicable e inteligible por otros. Lo que propondremos es que toda normatividad se constituye no sólo pública, sino también socialmente.

La diferencia entre los términos publicidad y socialidad ha sido puesta de manifiesto por John G. Fennell<sup>283</sup>. Para este autor la noción de publicidad requiere básicamente la existencia de una cierta uniformidad y regularidad conductual que pueda ser descubierta por los otros como observadores externos. La socialidad demanda además la participación actual de los otros como condición constitutiva de los significados y las prácticas.

Llamar la atención sobre esto es importante porque recuerda que para Rawls lo que cuenta son las actuales prácticas e instituciones por las cuales los individuos organizan y llevan a cabo de hecho su convivencia en la sociedad. En este sentido, han de desestimarse ciertas ficciones del estilo de Robinson Crusoe, para averiguar si individuos aislados son capaces de seguir reglas en privado<sup>284</sup>. Nosotros veremos que la perspectiva social, dado que ha de considerar la continuidad histórica de las prácticas, al menos como posibilidad, está “condenada” a ser *realista*. Si nuestras prácticas se asientan en el mundo de la naturaleza física ésta no puede no imponerles constreñimientos. Hay que destacar a este respecto, sin embargo, que la idea de realidad no se refiere únicamente al mundo físico, y que la mera posibilidad de la comunicación entre los seres humanos requiere la común referencia a *lo mismo*. En este sentido puede hablarse también -como Sabina Lovibond- de un “realismo moral” en relación con la filosofía del último Wittgenstein<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> Cfr. John G. Fennell, *Naturalism and Normativity*, Tesis Doctoral, Evanston, Northwestern University, Diciembre 2000. En el mismo sentido, Cora Diamond dice: “Si no existe el trato corriente con una palabra, ni ninguna conexión con cualquier clase de trato, ¿dónde entonces -en qué circunstancias- veríamos su tipo particular de publicidad?”, “Rules: Looking in the Right Place”; en D. Z. Phillips y Peter Winch (eds.), *Wittgenstein. Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees*, London, St. Martin’s Press, 1990, pp. 23-24.

<sup>284</sup> Fennell pone de relieve que no es lo mismo “seguir una regla *en privado*”, que es perfectamente posible; que “seguir una regla *privada*”, que es lo que Wittgenstein tajantemente rechaza. De hecho, el argumento del lenguaje privado muestra que hablar de reglas privadas -asequibles a un sujeto y a nadie más- no tiene ningún sentido. Esto no niega que un individuo en soledad pueda darse eventualmente ciertas reglas cuyos criterios otros pudieran reconocer, porque en este caso seríamos capaces de indicar los errores de aplicación de la regla. En cualquier caso, la propia idea de regla exige de todo individuo una socialización previa. Sólo mediante el entrenamiento en la práctica de seguir reglas pueden los sujetos aprehender su significado; *idem*, pp. 205-206. El ejemplo frecuente de las tribus primitivas aisladas, cuyas costumbres y reglas podrían ser arbitrariamente cambiadas, no hace sino reproducir la falacia del lenguaje privado al nivel colectivo. Aún aquí, sin embargo, cada cambio en la regla ha de poder ser reconocido como válido por los individuos de dicho colectivo, es decir, como perteneciendo a una y la misma regla.

<sup>285</sup> Cfr. Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983. Cora Diamond ha tratado de mostrar que desde el *Tractatus* existe en Wittgenstein esa perspectiva realista; al respecto, “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*”, pp. 149-173; y “Does Bismarck Have a Beetle in His Box? The Private Language Argument in the *Tractatus*”, pp. 262-

En uno de sus primeros escritos, Rawls llama la atención sobre la distinción entre “justificar una práctica” y “justificar una acción particular”<sup>286</sup>. Rawls sostiene que aunque esta distinción es un lugar común, suele ser pasada por alto. Esto quiere decir que cuando se juzgan acciones se suele olvidar que muchas de ellas se refieren a prácticas sociales en curso, y que por tanto, su sentido sólo puede ser adecuadamente apreciado si se las sitúa en el contexto que les corresponde. Sólo ahí tales acciones pueden contar como *casos* susceptibles de ser reconocidos como promesas, órdenes, amenazas, etc. Para Rawls de aquí se sigue que muchas veces sólo a través de las prácticas se hacen normativamente relevantes ciertas conductas que de otro modo no podríamos enjuiciar.

A partir de aquí el filósofo norteamericano traza una línea entre dos nociones de regla que resultan de situar primariamente la atención sobre reglas relativas a asuntos singulares que se estiman relacionados con asuntos pasados; o sobre prácticas consideradas globalmente. Rawls se refiere a la primera concepción de regla como la *perspectiva sumaria* (*summary view*). Ésta en su opinión es la responsable del frecuente olvido de la distinción dado que postula que cada acción particular ha de ser juzgada directamente conforme a un principio general<sup>287</sup>, cuya aplicación caso por caso está a cargo de los individuos en singular. El autor explica que la atribución del adjetivo “sumario” a este punto de vista intenta poner de relieve que las reglas son consideradas meras guías que reportan o resumen una cierta uniformidad en la solución de asuntos pasados. El objetivo de este tipo de reglas sería disponer de criterios que permitan decidir con rapidez ciertos asuntos recurrentes. Sin embargo, cada persona está autorizada a evaluar si las situaciones anteriores han sido correctamente juzgadas, así como a variar la aplicación de la regla comúnmente admitida si estima que es lo mejor en su situación. Rawls observa que es bastante dudoso que la concepción sumaria pueda dar buena cuenta lógica de lo que se suele entender por regla en los contextos normativos, y que dicha concepción expresa mejor, subjetivamente, el sentido que tienen las máximas<sup>288</sup>, u objetivamente, de las generalidades estadísticas<sup>289</sup>. Esto nos

---

292, en Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, London and New York, Routledge, 2000.

<sup>286</sup> Cfr. John Rawls, “Two Concepts of Rules”, en *Collected Papers*, op. cit.

<sup>287</sup> Rawls se refiere en este texto al principio de utilidad. Nosotros vamos a obviar esta referencia porque creemos que no es relevante para comprender la noción de reglas o prácticas en sí. Por otra parte, dicho principio es inmediatamente sustituido por el marco contractualista, y, poco más tarde, por el constructivismo de herencia kantiana. Lo importante en este contexto es descubrir cuál es la funcionalidad de las nociones de práctica o institución en el pensamiento de Rawls.

<sup>288</sup> Una máxima es básicamente el principio subjetivo que informa cada acción particular de los individuos. Cfr. John Rawls, “Two Concepts of Rules” (1955), en *Collected Papers*, op. cit., pp. 34-35.

revela claramente que Rawls es consciente de que la mera uniformidad o regularidad conductual, aunque sea condición necesaria para la existencia de las reglas, no es condición suficiente para atribuir a éstas sentido normativo.

En el otro lado, la *concepción práctica* (*practice conception*) se representa a las reglas como definitorias de las prácticas. Independientemente de cuál sea el principio interno de ordenación de la práctica en cuestión, una vez que ésta ha sido establecida o -tratándose de prácticas en curso- su sentido ha sido descubierto, no queda al arbitrio de los individuos apelar o no directamente a dicho principio, sino que han de sujetarse a las reglas especificadas para el caso por la práctica vista globalmente<sup>290</sup>. De hecho, cada “caso” es una función de alguna regla que lo define como tal, sin la que éste ni siquiera podría llegar a existir<sup>291</sup>. Así, lo que hace que ciertos enunciados cuenten como promesas, órdenes, o reportes en determinados contextos es su especificación en un sistema de reglas públicamente reconocidas.

Uso la palabra “práctica” totalmente como una clase de término técnico para significar una forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define oficios, roles, movimientos, penalidades, defensas y demás, y que da a la actividad su estructura; por ejemplo, los juegos, rituales, juicios o parlamentos<sup>292</sup>.

Es interesante que Rawls aclare que en este caso las reglas, a diferencia de la perspectiva sumaria, no pueden ser descritas simplemente como definiendo regularidades conductuales. O sea, no se trata solamente de que parezca que los individuos están obedeciendo alguna regla, sino que es esencial que éstas sean internamente reconocidas y entendidas como definitivas. Lo anterior demanda tanto la actitud objetivante del observador que permite descubrir dichas regularidades, como la consideración de éstas *qua* reglas a obedecer en la actitud de participante<sup>293</sup>. Ahora bien, decir esto requiere una precisión sin la que podría llegar a pensarse que estamos sencillamente

---

<sup>289</sup> *Ídem*, p. 35.

<sup>290</sup> “Las prácticas son creadas por varias razones, pero una de ellas es que en muchas áreas de la conducta generaría confusión si cada persona decidiera que hacer sobre bases utilitaristas caso por caso, y que el intento de coordinar el comportamiento tratando de prever cómo los otros podrían actuar está condenado al fracaso. Como alternativa uno se da cuenta de que lo que se requiere es el establecimiento de una práctica, la especificación de una nueva forma de actividad; y así uno puede ver que una práctica requiere necesariamente la abdicación de la libertad total de actuar directamente sobre bases utilitaristas o prudenciales”; *idem*, p. 36.

<sup>291</sup> A diferencia de la perspectiva sumaria, las reglas en la concepción práctica son lógicamente prioritarias a los casos particulares. Lo anterior debido a que al definir las reglas todos los movimientos posibles, no puede ocurrir que algo sea descrito como tal a menos que exista la práctica que lo defina; *idem*, p. 36.

<sup>292</sup> *Ídem*, p. 20.

<sup>293</sup> *Ídem*, p. 36.

ante un caso más del debate entre las perspectivas hermenéutica y positivista. No obstante, de lo que se trata es de relativizar la rigidez de las dicotomías fuera/dentro, objetivo/subjetivo, u observador/participante, y de mostrar que la urgencia de optar por alguno de sus extremos es un falso problema<sup>294</sup>. Esto implica para la concepción práctica de las reglas que los individuos que participan en cualquier práctica o institución tienen que ser capaces de adoptar indistintamente ambas perspectivas según se trate de predecir y explicar comportamientos ajenos, atribuir responsabilidades, o de justificarse y dar razones de la propia conducta. Nuestra sospecha es que si se miran las cosas de esta manera las metáforas que sugieren tales dicotomías resultan inadecuadas porque no dejan ver que al interior de las prácticas cualquier definición o descripción está cargada normativamente, y que esto es lo que nos permite juzgar el sentido de las acciones y movimientos relevantes para aquéllas. La concepción práctica implica por ende que todo sujeto ha de ser capaz de comprender el sentido objetivo general de las prácticas en que participa, pero no con referencia a algún principio externo a ellas, sino a partir de la aprehensión significativa de cada una de sus reglas. Y esto significa para ellos una doble responsabilidad: la primera, en los casos normales y respecto de las reglas particulares, de reconocer su carácter definitivo como las únicas razones relevantes para los casos concretos; y, la segunda, de analizar si dichas reglas se corresponden o no con su finalidad declarada<sup>295</sup>. De estas responsabilidades, mientras la primera actualiza el deber que Rawls denomina de “juego limpio” (*fair play*); la otra refiere al hecho si los

<sup>294</sup> Son varios los autores que en la órbita de Wittgenstein han argumentado que esta forma de ver las cosas resulta de una perspectiva cartesiana de la mente. En su opinión la transición al paradigma de la filosofía del lenguaje, de la mano de una adecuada comprensión sociológica de las prácticas colectivas, permitiría hacer compatibles o reintegrar reflexivamente los puntos de vista subjetivos y objetivos. Sobre el particular, puede verse Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a Social Conception of Mind*, London and New York, Routledge, 2002; Theodore R. Schatzki, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1996; John G. Fennell, *Naturalism and Normativity*, op. cit.; Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, op. cit.; David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London and New York, Routledge, 2002; David Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1983; David Rubinstein, “Wittgenstein and Social Science”, en Stuart Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments (Vol.4)*, Bristol, Croom Helm, 1986, pp. 290-311; Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press, 1972.

<sup>295</sup> Con el ejemplo de la institución del castigo, Rawls indica que no cualquier pena infligida un individuo puede ser considerada un castigo. En la medida en que los usos normales del término “castigo” implican que uno sólo puede sujeto a él cuando ha violado la ley, aún la concepción utilitarista tendría límites objetivos respecto de lo que pudiera públicamente proponer: “El inocente sólo puede ser castigado por equivocación; un “castigo” deliberado del inocente envuelve necesariamente un fraude”. Al respecto, John Rawls, “Two Concepts of Rules”, op. cit., p. 24. Lo anterior no significa que el sentido de las prácticas no pueda ser variado, o incluso desaparecer si no se adecuan a los fines reconocidos por sus participantes. El propio Rawls cuestiona el hecho de que aunque la institución del castigo parece gozar de un amplio apoyo público, haya sido en realidad debidamente justificada. Sobre la relación entre la práctica del castigo y su justificación puede verse Peter Winch, “He’s to Blame”, en D. Z. Phillips and Peter Winch (eds.), *Wittgenstein. Attention to Particulars*, op. cit., p. 163-164.



individuos, de acuerdo con la autocomprensión que tienen de sí mismos, han de decidir mantener, reformar o derogar una práctica determinada.

Debe subrayarse que el deber de juego limpio no es un deber *prima facie* moral, y en este sentido no comporta una obligación categórica. Más bien ha de ser comprendido aquí sencillamente como una condición de continuidad de toda práctica, que colapsarían si sus participantes decidieran no seguir las reglas cuando les tocara obedecer y quisieran sin embargo seguir disfrutando de sus beneficios. En este sentido, tal deber es inherente a la noción de práctica social<sup>296</sup>. No obstante, como hemos dicho arriba, lo es de un modo normativo básico que implica un tipo de actitud práctica de los individuos hacia las reglas y su incumplimiento. De otro modo, el *free-rider* o quien hace trampa en algún juego sin ser descubierto, y por tanto sin interrumpir su dinámica, no podría ser reprochado. Porque aunque consideradas empíricamente la mayoría de las prácticas soporta bastante bien cierta proporción de incumplimiento a sus reglas, lo que por definición no pueden aguantar es que tal incumplimiento sea públicamente manifiesto<sup>297</sup>.

Ahora bien, el tipo de actitud con que los individuos suelen reaccionar frente a las faltas a este deber no es igual para todas las prácticas, sino que depende del normal grado de afección que se tenga frente a cada una de ellas. Habrá unas, como los deportes, donde el incumplimiento de las reglas no cause una grave indignación. Mientras que otras, como la moralidad o la política, al ser consideradas fundamentales en nuestra vida práctica, implicarán sentimientos y sanciones mucho mayores. Al respecto, por ejemplo, Sabina Lovibond ha sugerido entender la moralidad como una “gramática de la conducta”. En su opinión ello nos daría una prevención reflexiva general acerca del carácter práctico del lenguaje, respecto del cual toda relación ética con él y sus juegos particulares resultaría problematizada<sup>298</sup>.

Rawls advierte que la concepción práctica de las reglas no debe ser leída como si encerrara a las personas en una posición social o política conservadora. Argumenta que dicha concepción no implica de ninguna manera que haya de mantenerse cualquier institución, ni que las personas

---

<sup>296</sup> Peter Winch denomina al deber de juego limpio deber de “integridad”, y observa “El concepto de integridad es inseparable del de responsabilidad. Carecer de integridad es actuar con la apariencia de cumplir una cierta regla, pero sin la intención de asumir las responsabilidades a las que obliga dicha regla. Si esto, *per absurdum*, se hiciera la regla, el mismo concepto de rol social colapsaría”; cfr. Peter Winch, “Nature and Convention”, en *Ethics and Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, p. 70.

<sup>297</sup> Esto no significa, como recuerda Rawls con el caso de las promesas, que una práctica no pueda contener excepciones válidas. Pero sí que esas excepciones han de estar reguladas y estar abiertas al público escrutinio. Cfr. John Rawls, “Two Concepts of Rules”, op. cit., p. 32.

<sup>298</sup> Cfr. Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, op. cit., pp. 115-116.

pueden justificar cualquiera de sus acciones con apelar a la práctica que la informa. Rawls insiste en que su perspectiva únicamente sirve para hacer relevante que allá donde ciertas acciones estén especificadas por prácticas concretas, el objetivo inmediato de la crítica deberá ser las prácticas en sí mismas y la adhesión que a ellas brindan las personas. Así, el punto central de su propuesta es que existen ciertas acciones humanas que para ser correctamente juzgadas requieren lógicamente que se las sitúe en alguna práctica social determinada. Sin embargo reconoce que no es siempre claro dónde puede aplicarse esta concepción de las reglas y duda que la vida moral, salvo en unos pocos casos, esté definida claramente por prácticas. Por ello Rawls expresa que la concepción práctica de las reglas se adecua mejor, aunque no en exclusiva, a las instituciones legales<sup>299</sup>.

Nosotros entendemos que la concepción rawlsiana de las prácticas puede ser vista de consuno con la perspectiva que Theodore R. Schatzki -a partir de Wittgenstein- ha ofrecido para analizar los fenómenos sociales. Schatzki sugiere que el objeto primario de estudio para la teoría social ha de ser las prácticas o instituciones<sup>300</sup>. El autor critica tanto las perspectivas que privilegian el lugar de los individuos en la constitución de lo social, como aquéllas que en el otro extremo pretenden privilegiar a colectivos, comunidades, estructuras o sistemas. Esto no significa para Schatzki que las prácticas sean “entidades intermedias” a individuos y colectivos. Su punto de partida -como el de Rawls- es más bien metodológico y supone básicamente que en el análisis de los fenómenos

---

<sup>299</sup> Cfr. John Rawls, “Two Concepts of Rules”, en *Collected Papers*, op. cit., p. 43. Consideramos que Stanley Cavell ha pasado por alto lo anterior al criticar el uso que hace Rawls de la noción de práctica. Su argumento a partir de los ejemplos de práctica brindados por Rawls podría resumirse del siguiente modo: es cierto que castigar y prometer forma parte de prácticas sociales, y, por ende son convencionales. Sin embargo, el convencionalismo de estas prácticas tiene un sentido distinto en cada una de ellas. El análisis de Cavell intenta poner de relieve las diferencias entre las prácticas cuyas reglas obtienen su validez de su propia gramática, y aquellas otras en donde las reglas serían válidas en la medida de su voluntaria adhesión a ellas. Para Cavell sólo estas últimas reflejan lo que Rawls quiere decir; de lo que sigue una concepción contractualista de las prácticas e instituciones que pretende que cualquier movimiento dentro de ellas pueda ser anticipado a partir de las reglas fijadas y sabidas por todos de antemano. A partir de lo anterior, critica la analogía entre los juegos y la moralidad, porque tal analogía sugiere -si se la lleva al extremo- que puedan existir árbitros o jueces capaces de, en virtud del conocimiento de un conjunto determinado de reglas, definir y resolver los conflictos cotidianos de las prácticas que configuran nuestra compleja vida moral. Cfr. Stanley Cavell, “Rules and Reasons”, en *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York, Oxford University Press / Clarendon Press, 1979, p. 294-295. Asimismo, respecto de la crítica de Cavell a Rawls puede verse Stephen Mulhall, “Promising, Consent and Citizenship: Rawls and Cavell on Morality and Politics”, *Political Theory*, Volume 25, Issue 2, April 1997, 171-192; o Richard Eldridge, “Wittgenstein and the Conversation of Justice”, en Cressida J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2003, pp. 117-128.

<sup>300</sup> Schatzki reconoce el trabajo pionero en la teoría social acerca de la perspectiva de las prácticas de George Bourdieu, Anthony Giddens, Jean Francois Lyotard y Charles Taylor; cfr. Theodore R. Schatzki, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, op. cit., p. 11.

sociales las prácticas son el sitio donde el sentido y la inteligibilidad se articula. En su opinión tanto el orden social como la individualidad resultan de nuestras prácticas. Esta afirmación la apoya en su lectura de la teoría del significado de Wittgenstein, a la que atribuye una dimensión social y pública<sup>301</sup>.

Lo más interesante del análisis realizado por Schatzki es que no favorece *per se* ninguna ontología de la sociedad, ni individualista ni holista. Al referir “lo social” sencillamente como lo relativo a la *coexistencia humana*, el autor intenta que su propuesta pueda ser puesta en coherencia con concepciones de la sociedad de diversos grados de complejidad. En lo que toca a nuestro tema, la concepción de Schatzki de la coexistencia humana como el simple hecho de permanecer juntos los individuos, creemos puede ser fácilmente relacionada con la noción rawlsiana de la justicia política, como una práctica social cooperativa que ha de asegurar la continuidad de ese estar juntos pacíficamente en las situaciones que no pueden eludirse a voluntad.

Schatzki entiende que toda práctica supone un *nexo de acciones y palabras* que se despliega temporal y espacialmente; y en su opinión existen tres tipos generales de nexos o vínculos: 1) a través de interpretaciones o acuerdos de lo que se dice y hace; 2) a través de reglas explícitas, principios, preceptos e instrucciones; y 3) a través de estructuras *teleoafectivas* (*teleoaffective*) que comprenden fines, proyectos, tareas, propósitos, creencias, emociones y caracteres<sup>302</sup>.

De aquí puede observarse al igual que en John Rawls, que no todas las prácticas requieren estar codificadas o explicitadas. En este sentido Schatzki no ofrece una visión intelectualista o legalista de ellas. No obstante queda también de manifiesto que en toda práctica el vínculo ha de resultar en principio inteligible o racionalmente reconstruible, a riesgo de no comprender lo que las prácticas son. Más adelante, tratando de no perder de vista estos tres tipos de vínculo nosotros vamos a subrayar especialmente el segundo de ellos para nuestra gramática de la justicia política.

---

<sup>301</sup> En el mismo sentido David Rubinstein señala: “El elemento clave del rechazo [de Wittgenstein] a esta dicotomía [objetivo/subjetivo, A.S.] es su teoría del significado. Como se ha indicado, la mayoría de los subjetivistas han considerado que el significado es una propiedad de la conciencia individual. Pero Wittgenstein concibe el significado como una característica del contexto social y entonces implica que para entender lo ‘subjetivo’, por ejemplo, acciones, significados, ideas, y lenguaje, debemos entender lo ‘objetivo’, es decir, las características del contexto transindividual que no puede ser hallado en -o reducido a- los estados mentales de los individuos”; al respecto, “Wittgenstein and Social Science”, en Stuart Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments (Vol.4)*, op. cit., p. 307. He sacado provecho para la lectura de Rubinstein de Allan Janik, “Wittgenstein, Marx and Sociology”, en *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, 1985, pp. 136-157.

<sup>302</sup> Cfr. Theodore R. Schatzki, *Social Practices*, op. cit., p. 89.

No porque creamos que todo lo relevante para ella pueda ser reducido a nuestras prácticas discursivas sino porque consideramos que las bases para el ejercicio del poder político en nombre de la justicia han de ser siempre visibles públicamente, explícitas y claras<sup>303</sup>.

### 3.3. Dos concepciones -posibles- de la normatividad en la obra de Ludwig Wittgenstein.

A partir de aquí nos interesa mostrar ciertos paralelismos entre las concepciones rawlsiana y wittgensteiniana de práctica o institución. El propósito de esta tarea es poner de manifiesto que en Rawls puede entreverse una concepción social de la normatividad que ha de evitar se le enjuicie como defensor de un punto de vista trascendental y ahistórico. Para ello debe reconocerse la importancia que tiene al interior de la teoría rawlsiana la noción de práctica social, respecto de la cual la ficción del contrato representa tan sólo un criterio de corrección interno -no fundacional-; como antes lo fue el utilitarismo, y luego lo será el constructivismo kantiano. Hay que proceder, no obstante, con precaución<sup>304</sup>. Es bien sabido que Wittgenstein no tiene en estricto sentido una teoría de las instituciones o las prácticas, o por lo menos una definición clara de ellas. Fiel en el modo de exposición al contenido de sus enseñanzas, el filósofo austriaco hace mirar al empleo de estas palabras para descubrir su significado. En lo que sigue vamos a exponer muy brevemente dos reconstrucciones que se han hecho de la noción wittgensteiniana de práctica poniendo particularmente de relieve las distintas concepciones de lo social y de la normatividad que de ellas se siguen. La primera de ellas, que denominaremos versión “colectivista” o “comunitarista” ha sido defendida especialmente por David Bloor. En su desarrollo veremos que ésta arroja

<sup>303</sup> Lo anterior se hace relevante si se atiende al *principio liberal de legitimidad* de Rawls: “nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales”; cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 252.

<sup>304</sup> La influencia de la interpretación de la filosofía de Wittgenstein para las ciencias sociales llevada a cabo por Peter Winch ha sido quizás la principal responsable de una sospecha corriente de conservadurismo y relativismo dirigida contra cualquier intento de aplicar las ideas de Wittgenstein al análisis de la sociedad y la política. Sin embargo, es indebido leer a Winch como un relativista cultural en estricto sentido. Aunque en dos de sus textos más famosos, a saber, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, y *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, Peter Winch pudo haber generado algunas de estas confusiones, también ha dicho explícitamente que la gramática del lenguaje moral revela que la moralidad no está enteramente basada en convenciones sino que es presupuesta por cualquier convención. Sobre el particular véase especialmente “Nature and Convention” y “The Universalizability of Moral Judgments”, en Peter Winch, *Ethics and Action*, op. cit. Una crítica general a Winch puede verse en Richard J. Bernstein, *La reestructuración de la teoría social y política*, op. cit.; y una más específica a su idea de universalidad en Karl-Otto Apel, “Universal principles and particular decisions and forms of life. A problem of ethics that is both post-Kantian and post-Wittgensteinian”, en Raimond Gaita (ed.), *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, London, Routledge, 1990, pp. 72-101.

consecuencias relativistas y conservadoras. La segunda, a que nos referiremos simplemente como “social”, se apoya básicamente en los trabajos de Meredith Williams, Theodore R. Schatzki y John G. Fennell. Estos autores tratan de poner de manifiesto el carácter social de las reglas en Wittgenstein sin perder de vista las ideas de objetividad y de corrección práctica inmanente de las prácticas. Asimismo, subrayan su dimensión contextual pero evitando incurrir en posiciones relativistas<sup>305</sup>.

Situado en el ámbito de la teoría social, David Bloor<sup>306</sup> se propone reconstruir las nociones de institución y regla en Wittgenstein. Para ello sugiere considerar estas nociones como dando forma a un tipo de “colectivismo” que se caracterizaría a grandes rasgos por lo siguiente: 1) Las reglas son instituciones, costumbres o convenciones sociales; y 2) Seguir una regla es por tanto participar en una institución y adoptar o estar de acuerdo con una costumbre o convención. Bloor entiende que Wittgenstein subraya la prioridad de la sociedad sobre los individuos, y que por esa razón sus concepciones de cultura, institución, costumbre o regla tienen un papel preponderante en su teoría. En su lectura Wittgenstein es situado dentro de la tradición “iniciada por Kant y seguida por Emile Durkheim”, según la cual -dice Bloor- la “coerción moral” y la objetividad han de trascender la experiencia individual.

Durkheim y Wittgenstein ubican la fuente de la objetividad totalmente fuera de la mente, en la sociedad<sup>307</sup>.

Bloor sostiene que el deber que los individuos experimentan frente a las reglas es solamente el efecto psicológico secundario de causas sociales<sup>308</sup>. Sólo la sociedad, en la medida que es externa a nosotros, puede constituirse en la fuente verdadera del sentimiento de que las normas son independientes y están por encima de las voluntades individuales. Lo extraño es que a pesar de que entiende que las reglas trascienden a los individuos, pueda empero considerarlas como una

---

<sup>305</sup> Es curioso que casi todas estas reconstrucciones reconocen no estar siguiendo literalmente la obra de Wittgenstein sino simplemente guiándose por las líneas generales de su pensamiento. Debido a nuestro interés específico por la noción de práctica social, no pretendemos aquí discutir cuál de estas dos versiones -si alguna- es la más fiel al filósofo austriaco, sino más bien cuál de ellas se adecua mejor al propósito de explicar de un modo realista cómo es posible la crítica inmanente de las instituciones, y de evitar el peligro del relativismo de las normas y los valores.

<sup>306</sup> Cfr. David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London and New York, Routledge, 2002. Del mismo autor, véase *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1983; y “Wittgenstein and the Priority of Practice”, en Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London, Routledge, 2001, pp. 95-106.

<sup>307</sup> Cfr. David Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, ídem, p. 58.

<sup>308</sup> Cfr. David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, op. cit., p. 21.



categoría de la acción, y no como una descripción de un observador. El autor menciona que al seguir reglas los individuos han de ser conscientes de su significado y seguirlas deliberadamente, y no sólo conformarse a ellas<sup>309</sup>. Pero si antes se ha dicho que la objetividad está fuera de la mente y lo que hay en ella sólo es un efecto secundario de causas sociales -o incluso biológicas<sup>310</sup>-, no está nada claro en qué sentido puede ser normativamente relevante la conciencia de los sujetos que siguen las reglas<sup>311</sup>. Porque lo único que esto podría significar es que éstos han interiorizado las normas de su sociedad, que han sido adecuadamente “entrenados”. En estas circunstancias la conciencia de los individuos en el seguimiento de las reglas no les otorga ninguna autorización para juzgar la corrección o incorrección de determinada aplicación, ya que el único criterio de objetividad que existe es el consenso de hecho de los participantes:

Los estándares normativos derivan del consenso generado por un determinado número de seguidores de reglas en interacción, y son mantenidos por el monitoreo, control y sanción colectivos a sus tendencias individuales. *El consenso hace objetivas a las normas*, esto es, una fuente de *constreñimiento externo e impersonal sobre el individuo*<sup>312</sup>.

David Bloor enfatiza que el significado de las palabras no es algo que esté fijado de una vez y para siempre, y que un uso particular no determina las futuras aplicaciones del término debido a que éste siempre ha de responder a las distintas situaciones contingentes. Aunque en este respecto Bloor parece acercarse a los defensores de la perspectiva social que subrayan el carácter continuo y no fijo de la creación de los significados, se distingue en que al conceder primacía al colectivo sobre los individuos, todo juicio sobre la aplicación correcta e incorrecta de las reglas depende únicamente del consenso social histórico, fuera del cual no existe ninguna posibilidad de crítica.

Meredith Williams refiere que este tipo de lectura de Wittgenstein, que subraya la dimensión colectiva de las prácticas, refleja un reduccionismo comunitarista que implica dos distintas tesis:

---

<sup>309</sup> *Idem*, pp. 43-57. En un texto anterior, Bloor critica empero a Winch por “sobre-intelectualizar” nuestro comportamiento al hablar de la acción significativa con relación a las reglas. Entonces Bloor defendía el convencionalismo de Wittgenstein como un consenso básico de la acción, más que de las creencias y las opiniones. Lo importante era el hábito en sí aunque no pudiera ser verbalizado; cfr. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*; op. cit., p. 120.

<sup>310</sup> Bloor considera que una de las dimensiones del seguimiento de las reglas en Wittgenstein es el aspecto biológico o psicológico, relacionado con nuestras respuestas automáticas e instintivas; *idem*, p. 27.

<sup>311</sup> El autor se previene explícitamente contra el naturalismo que considera que las personas seguimos reglas sólo instintivamente como los demás seres vivos. Sabe que esto no es suficiente para hablar de normatividad. Sin embargo, nosotros consideramos que en la medida que la realidad social es representada con esa dimensión trascendente a los individuos, como constreñimiento a sus acciones, ésta no puede sino percibirse dentro del orden de la necesidad; *idem*, pp. 104-105.

<sup>312</sup> *Idem*, p. 17. [Las cursivas son mías, A.S.]

una *epistemológica*, según la cual la corrección de los juicios se justifica apelando a una práctica mayoritaria; y otra *semántica*, de que el significado de los juicios está dado en términos de cómo la mayoría habla.

Existe claramente una diferencia entre decir que  $12 \times 12 = 144$  y decir que la mayoría de la gente está de acuerdo con  $12 \times 12 = 144$ . Al hablar de ese modo no se quiere decir que la mayoría podría estar de acuerdo con ello. Tampoco Wittgenstein dice que la corrección de un juicio está garantizada por estar de acuerdo con lo que la mayoría dice o hace. Cómo justificamos o evaluamos un juicio no tiene nada que ver con la cuestión de si éste se conforma o no con la práctica mayoritaria<sup>313</sup>.

El propósito de Williams, como el de los otros defensores de la versión social de la normatividad, es encontrar el apoyo necesario para sostener la objetividad de los significados y los juicios, que aún siendo inmanente a las prácticas, su criterio de validez no dependa empero del consenso de facto o de regularidades conductuales. Williams critica las lecturas de Wittgenstein que equiparan su entendimiento de la gramática en relación con el lenguaje, con los juicios sintéticos *a priori* de Kant en relación con la experiencia individual. El argumento de Williams es que para Wittgenstein las reglas del lenguaje, su gramática, no son en modo alguno trascendentes a su práctica. En este sentido tampoco representan condiciones metafísicas ni epistemológicas de nuestra experiencia, juicio o acciones. Dichas reglas pueden ser abstraídas a partir de las prácticas o juegos de lenguaje en curso, *pero no las fundan*<sup>314</sup>. Antes dijimos que David Bloor entendía a Wittgenstein como sosteniendo una noción de la objetividad cercana a Durkheim y Kant, en el sentido de que ésta tendría que ser trascendente a los individuos en singular, es decir, no estar a su disposición. El problema de Bloor, como lo fue de Durkheim, es que al hablar de la trascendencia de la sociedad respecto de los individuos, se incurre en una reificación de la sociedad incapaz de dar cuenta de la dinámica continua de constitución de los significados<sup>315</sup>.

Además, en la medida en que las reglas explicitadas no fundan las prácticas sino que reflejan un mero proceso de abstracción o formalización, queda de manifiesto que la mera conformidad de los individuos a ellas no opera como justificación de las mismas. Dicha conformidad, sea como regularidad conductual (hábitos, costumbres o tradiciones irreflexivas) o como acciones sociales

---

<sup>313</sup> Cfr. Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Society. Towards a Social Conception of Mind*, op. cit., pp. 6-7.

<sup>314</sup> *Ídem*, p. 3-4.

<sup>315</sup> Dice Emile Durkheim: "La primera regla, y la de carácter más fundamental, es la de *considerar a los hechos sociales como cosas*", cfr. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1998, p. 69.

conscientes (instituciones formales) sólo puede servir como indicador de lo que las prácticas *son*. Aunque esto es una condición para saber lo que en cada práctica es normativamente relevante, no tiene nada que ver a efectos de justificar la práctica en su globalidad.

De aquí podría surgir la pregunta acerca si puede predicarse el mismo tipo de normatividad o de validez para los dos casos mencionados -instituciones informales y formales. Porque mientras las reglas de las primeras serían sencillamente descubiertas a partir de lo que los individuos hacen, aunque no sean plenamente conscientes; las segundas dependerían para su propia constitución o seguimiento del reconocimiento explícito de sus participantes. La intuición que perseguimos es que en ambos casos las reglas desempeñan el mismo papel: *definir lo que una práctica es*, sus movimientos, sanciones, excusas, etc. Hacer depender la validez de la voluntad o de la conciencia de los individuos expresada en un acuerdo es echar por tierra la posibilidad de la objetividad de las prácticas como tales. Y aunque la objetividad no está más allá de las prácticas históricas y en este sentido refleja su contingencia, no puede ser nunca función de un pacto sustantivo particular, sino que debe serlo del sentido general de la propia práctica, y, por tanto, no debe frustrar su continuidad o hacerla ininteligible. Respecto del concepto “justicia”, esto es lo que Hanna F. Pitkin ha referido como su lado procedimental, que pone de relieve la inevitable tensión dialéctica entre forma y sustancia, entre el significado de nuestros conceptos y sus estándares<sup>316</sup>.

Por otra parte, Meredith Williams insiste con razón que en el tema del seguimiento de reglas, cuando se agotan las justificaciones, que Wittgenstein apele al modo en que los individuos actúan como último recurso no significa en modo alguno que ello justifique su conducta.

La apelación de Wittgenstein a la metáfora de la obediencia ciega es su modo de enfatizar que la base de seguir reglas *es normativa sin ser justificante y necesaria*, o constrictiva sin ser independiente de las prácticas humanas. Aunque los factores causales son relevantes para entender nuestro entendimiento de seguir reglas, una explicación totalmente causal no deja espacio para la distinción normativa básica, la de acciones correctas e incorrectas. [...] Desde una perspectiva epistémica, seguir una regla ciegamente es alcanzar esa base firme en la cadena de justificaciones en donde “nuestra espada se tuerce”. Es actuar, en la ahora famosa frase, con derecho pero *sin justificación*<sup>317</sup>.

<sup>316</sup> Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, op. cit., pp. 299-300.

<sup>317</sup> Meredith Williams, *idem*, pp. 168-169. En Wittgenstein se lee “217. «¿Cómo puedo seguir una regla?» - si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»”; cfr. *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., p. 211. En otro lugar señala:



Nuestra sospecha es que si se miran las cosas de este modo, la idea de seguir reglas ciegamente resulta bastante inocua. Porque lo único que significa es que todas las prácticas humanas tienen límites más o menos precisos, más allá de los cuales *esas* prácticas guardan silencio. Pero esto no quiere decir que fuera de dichos límites estemos ante un vacío normativo. Dado que todas las prácticas y juegos de lenguaje se hallan imbricadas en nuestras vidas, cualquier acción puede ser hecha relevante en más de una sola de dichas prácticas o juegos de lenguaje. Como dijimos antes con Sabina Lovibond, por ejemplo, la moral por ejemplo puede ser vista como una gramática de nuestra conducta en general. Si esto es así, entonces sus conceptos, a los que se apela como fundados en una justificación no hipotética de cursos de acción particulares, han de orillarnos a dejar atrás la “inocencia” antes atribuidas a todas nuestras prácticas y juegos<sup>318</sup>. Junto con la moral también el lenguaje de los derechos humanos, como pone de relieve Robin Holt, ha contribuido a la fijación de ciertos límites a las prácticas sociales, sobre todo mediante la especificación de un estándar común de respeto para todos los individuos<sup>319</sup>.

Theodore R. Schatzki indica que una de las grandes aportaciones de la concepción sociológica de las prácticas es que se figura lo social como una red compleja de prácticas o instituciones, de la que se obtiene un retrato flexible que se resiste a la totalización, y promueve la complejidad y la pluralidad<sup>320</sup>. Schatzki completa su retrato de la sociedad mostrando que las prácticas ni son fijas e inmutables, ni están aisladas herméticamente. A través de la noción de “posición social” destaca que las distintas funciones y papeles que desempeñan los sujetos en ese complejo de prácticas configuran identidades personales múltiples y fluidas<sup>321</sup>.

---

“204. Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fueran una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje”; cfr. *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 28.

<sup>318</sup> Cfr. Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, op. cit., pp. 117-118.

<sup>319</sup> El autor considera que la gramática de los derechos incluye los siguientes elementos 1) *universalidad*, esto es, los derechos valen para todos en cualquier momento; 2) *primacía*, por la cual éstos prevalecen sobre cualquier otra consideración; 3) *estatus ético fundamental*, que implica que han de ser respetados categóricamente por su igual valor con relación a la identidad, intereses y planes de vida de todos los seres humanos; 4) *son manifestos*, por lo que existen independientemente de que se los haga valer o no en algún contexto; 5) *individualismo*, que otorgan primacía a los intereses de la persona por sobre consideraciones utilitarias; 6) *contribuyen a especificar lo que significa nuestra humanidad común*, es decir, funcionan como estándares o medidas de lo que somos; Cfr. Robin Holt, *Wittgenstein, Politics and Human Rights*, London, Routledge / London School of Economics and Political Science, 1997, p. 4.

<sup>320</sup> Cfr. Theodore R. Schatzki, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, op. cit., pp. 172-172.

<sup>321</sup> En la opinión de Schatzki la noción de posición social supera algunas de las críticas que se suelen dirigir contra la idea de “rol”, usualmente pensada como el punto de conexión entre el individuo y la sociedad.

En la medida en que el comportamiento de la gente refleja la total complejidad de sus identidades, el despliegue de la interacción y la coexistencia dentro una práctica particular escapa y está potencialmente en conflicto con la organización de dicha práctica<sup>322</sup>.

Por su parte, John G. Fennell defiende una concepción de la objetividad y la normatividad de nuestras prácticas muy similar a la de Meredith Williams. Y aunque aquél sostiene que la obra de Wittgenstein puede ser leída bajo la luz de Kant, lo hace de un modo que resulta compatible con ella. Fennell refiere dos tipos de interpretación de la distinción fenómeno/noúmeno trazada por el filósofo de Königsberg. De ellas, la primera, que es la interpretación estándar o más aceptada, se representa dicha distinción como dando lugar a dos mundos separados e independientes entre sí. En cambio, la segunda -que él mantiene-, concibe su diferencia básicamente como dos aspectos o formas de mirar y describir a los seres humanos y sus acciones.

La perspectiva de los “dos aspectos” genera las esperanza de resolver el problema [de la acción, A.S.] porque a partir de ella Kant ya no cuenta con dos órdenes incompatibles de realidad para reconciliar, sino sólo dos diferentes descripciones de una y la misma realidad. Éstas no necesitan estar en conflicto porque no proponen dos versiones en competencia acerca de la “verdad” de la acción humana, sino explicaciones diferentes y complementarias que sirven a propósitos particulares: una, predicción y control; la otra, imputación y valoración<sup>323</sup>.

Para Fennell esta perspectiva resulta de un movimiento general hacia la destrascendentalización de la mente y sus facultades que tiene sus orígenes en el llamado “giro lingüístico”. A partir de dicho giro, la mente, la acción, y los significados han de investigarse en el seno de las prácticas lingüísticas.

---

Tales críticas sugerirían que los roles consideran las expectativas de conducta relativas a las prácticas como fijas, inalterables, o como objeto de consenso; *idem*, p. 196.

<sup>322</sup> *Idem*, p. 198. Esta idea puede ser fácilmente puesta en relación con la noción de “identidad práctica” desarrollada por Christine M. Korsgaard. Según la profesora de Harvard los individuos tenemos identidades complejas, en las que se refleja nuestro género, religión, profesión, amistades, etc. Sin embargo, muchas de ellas son contingentes y es posible despojarse de ellas y sustituirlas por otras. Lo que no es contingente es que todos tenemos una concepción de nuestra identidad práctica, sin la que no tendríamos razones ni motivos para elegir entre diferentes cursos de acción, y con ello todo sentido incluso para vivir; cfr. *Las fuentes de la normatividad*; México, UNAM, 2000, p. 153.

<sup>323</sup> Cfr. John G. Fennell, *Naturalism and Normativity*, op. cit., p. 6. Un argumento similar defiende Rawls al explicar las diferencias entre las distintas formulaciones del imperativo categórico como un mero cambio de perspectivas en relación con el agente; cfr. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., pp. 182-183.

En el mismo sentido Hanna F. Pitkin dice que los individuos necesitamos las dos perspectivas, sin que ninguna de ellas sea más verdadera; porque hemos de poder predecir la conducta de la gente, y al mismo tiempo, poder crear obligaciones, mantener la idea de responsabilidad.

El hecho es que tenemos dos perspectivas diferentes -la del actor comprometido en la acción, y la del observador-, dos tipos diferentes de juegos de lenguaje. Ambos son jugados con uno y el mismo conjunto de conceptos, aunque ellos estén combinados en varios modos y grados en la gramática de conceptos particulares diferentes<sup>324</sup>.

Fennell estima que la normatividad immanente de las prácticas, así como la posibilidad de distinguir en ellas entre acciones correctas e incorrectas, está asegurada básicamente por el hecho de que el sentido de sus reglas se constituye pública y socialmente. No obstante, como Williams, su objetivo es encontrar un sitio seguro a la objetividad de las prácticas. Sabe que si la corrección es identificada simplemente con el acuerdo de la comunidad, no habría modo alguno de descubrir cuándo una comunidad está en el error, o bien, cuando alguna mayoría en ella puede ser corregida por los individuos o minorías. Para responder esta cuestión Fennell realiza un doble movimiento. En primer lugar distingue dos tipos de socialidad, fuerte y débil (*strong and weak sociality*)<sup>325</sup>. La socialidad fuerte identifica los estándares de corrección con el acuerdo comunitario y, en este sentido, se representa dicho acuerdo como *constitutivo* de la corrección. En el otro lado, la socialidad débil considera que el acuerdo de la comunidad es precondition material de lo que ha de considerarse correcto, pero no los identifica. Los estándares de corrección dependen del acuerdo social *pero no están constituidos* por él. Si lo entendemos bien, esto quiere decir que el acuerdo tácito o explícito en una práctica histórica es simplemente el material desde el cual se realiza el proceso de abstracción o explicitación de las reglas; y que de dicho proceso -de carácter permanente- han de resultar determinados criterios formales para discriminar si las conductas particulares se conforman o no con el sentido de dicha práctica. Por esta razón cabe sugerir que para Fennell, al igual que para Williams, la objetividad o corrección tiene una dimensión formal, mientras que las conductas y los acuerdos particulares tienen una dimensión sustantiva. En consecuencia, podría decirse que la idea de justificación es una noción formal y por esta razón depende de estándares y criterios. Cuando éstos faltan, no podemos sino decir, efectivamente, que

---

<sup>324</sup> Cfr. Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, op. cit., p. 272. Como vimos antes, esta interpretación de Kant ha sido sostenida también por Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, op. cit., p. 204; y Onora O'Neill, *Constructions of Reasons*, op. cit., p. 60.

<sup>325</sup> Cfr. John G. Fennell, *Naturalism and Normativity*, op. cit., pp. 40-41.

“así es como actuamos”. Pero como vimos con Williams, *esto no es una justificación*<sup>326</sup>. En estas circunstancias sólo el sentido de otras prácticas sociales o de nuestra identidad puede operar como un mecanismo de crítica o como justificatorio de la práctica vista globalmente.

El segundo movimiento de Fennell dirigido a lograr el punto de vista objetivo de las prácticas, consiste en complementar el contextualismo de éstas con la comprensión kantiana de las ideas regulativas en el sentido propuesto por Jürgen Habermas, Thomas McCarthy y Hilary Putnam. Este complemento significaría la posibilidad de hablar de una verdad objetiva, sin suponer que ésta fuera cabalmente realizada por algún acuerdo histórico<sup>327</sup>. Como en los capítulos 5 y 6 de esta investigación nos referiremos al modelo habermasiano de justificación de normas, dejaremos esta cuestión provisionalmente de lado. Empero, para cerrar este epígrafe permítasenos sólo decir que la referencia a ideas regulativas, aunque puede ser apropiada respecto de ciertas prácticas, no se acomoda bien con todas ellas. Porque no todas las prácticas tienen que ver con la verdad, como el lenguaje de la experiencia religiosa o estética, por ejemplo. Tampoco ha de suponerse que todas ellas tengan a la justicia como su objeto primario, como las relaciones amorosas, o entre padres e hijos, donde la apelación a aquélla por alguno de sus sujetos es casi siempre el mejor indicador de que dichas relaciones se han roto y se ha abandonado su lenguaje<sup>328</sup>.

Hasta aquí hemos estado hablando de la normatividad interna a *toda* práctica o institución social. Por dicha normatividad ha de entenderse la posibilidad de discriminar las aplicaciones correctas e incorrecta de sus reglas. Dicho de otro modo, de verificar su objetividad y su carácter no arbitrario con relación a las voluntades de los distintos sujetos que en ellas participan. Lo anterior no obsta empero para entender que existen infinidad de prácticas, cuyos sistemas de reglas sean entre sí diversos del todo. Más bien se apunta a tener en cuenta que en cualquier caso, dichas reglas y sus significados se constituyen social y públicamente, lo cual les asegura en un sentido importante su carácter no relativista<sup>329</sup>. Si internamente toda práctica social, mientras no sea

---

<sup>326</sup> A diferencia de Williams, Fennell sostiene expresamente que nuestros “bedrock judgments” están de hecho justificados; *idem*, pp. 200-201. Nosotros insistimos en el hecho de que los juicios respecto de los cuales no tenemos más razones internas que aportar no están justificados, pero consideramos que tampoco necesitan estarlo con relación a la práctica singular en que aquellos adquieren su sentido normal. Sólo en situaciones excepcionales o respecto de prácticas distintas éstos se muestran necesitados de justificación.

<sup>327</sup> Al respecto, véase especialmente el capítulo 5, denominado “Towards a Social Conception of Objective Meaning Norms”, *idem*, pp. 338-453.

<sup>328</sup> En este sentido puede verse James Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy. Understanding Practices of Critical Reflection”, en Cressida J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, op. cit.

<sup>329</sup> Según Tatiana Rincón el punto de vista de Wittgenstein no tercia a favor del realismo, pero tampoco del antirrealismo “en la medida en que se instala *simplemente* en el punto de vista interno a las prácticas

sujeta a crítica o cambio, implica cierta continuidad en el tiempo, sus objetivos, medios y fines materiales han de resultar plausibles por principio. Ahora bien, esto no quiere decir que en el medio de dicha diversidad no puedan existir prácticas de dominación con estructuras injustas e inmorales. Pero lo que sí hace la adquisición de la perspectiva metodológica de las prácticas como sistemas *públicos* de reglas, es sacar inevitablemente a la luz por su propia estructura formal cuáles son sus principios normativos o su sentido práctico<sup>330</sup>. Por esta razón, comprender realmente una práctica implica la adopción de la actitud de un participante en *segunda persona*. Dicha actitud sería la actitud típica de toda relación social en curso, y es la de quien conoce el tipo de razones que pueden ser aceptadas como válidas por su interlocutor, en la medida en que éste se encuentre implicado en mantener aquella relación<sup>331</sup>.

En cualquier caso, existe también un singular tipo de prácticas sociales cuya función específica es el *examen, crítica y justificación de pretensiones de validez normativa*, cuyos contenidos pueden ser relativos a la verdad, la corrección moral o la justicia, y la sinceridad<sup>332</sup>. Estas prácticas tendrían según Jürgen Habermas desde la modernidad un carácter fundamental, y para nosotros, podrían comprenderse reflejadas por ejemplo en la ciencia o la democracia. En lo que sigue vamos a referirnos a la justificación de los principios de justicia como un tipo especial de práctica social. Como se dijo con anterioridad, Andrews Reath ha observado que el procedimiento del imperativo categórico puede ser comprendido a partir de una específica función social: la justificación pública de normas y la clarificación de las bases materiales o contextuales de la autonomía de las personas. En la teoría de John Rawls nosotros argüiremos que dicho papel está representado en un primer momento por la noción de posición original, misma que irá cediendo gradualmente terreno al ideal de la razón pública.

---

humanas incluidas las que caracterizan nuestra interacción con el mundo (prácticas todas ellas que adquieren, sí, la condición de 'irrebasables'). Desde este punto de vista resulta igualmente plausible defender (creo que con mayor potencia) la posibilidad de un aprendizaje cognitivo en virtud de las propias exigencias que distinguen las gramáticas de las expresiones 'saber que', 'creer que', 'ver como' descritas por Wittgenstein"; cfr. *Sujeto y fragilidad. Para una reinterpretación de la noción de derechos humanos*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2003, p. 110.

<sup>330</sup> Quizás no sería inapropiado recordar en relación con esto el ideal kantiano del *uso público de la razón* en contra de cualquier razón privada y secreta. Al respecto, cfr. Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>331</sup> Volveremos sobre esto en el capítulo 6, al analizar algunos aspectos de la obra de Jürgen Habermas.

<sup>332</sup> Sobre esto puede verse en general los ensayos consignados en Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996; asimismo, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000; o *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002.

### 3.4. El punto de vista social: la posición original y el ideal de la razón pública.

Hemos expuesto antes la concepción rawlsiana de práctica social procurando poner de manifiesto su importancia en el seno de la teoría. Como hemos dicho, la justicia como equidad se refiere sólo a instituciones o prácticas vistas globalmente, no a las acciones singulares. Dijimos también que por esta razón uno de sus principales riesgos es que pueda resultar ciega a las perspectivas de los individuos y las minorías. Con esto en mente tratamos de aclarar el sentido de algunas nociones como objetividad, normatividad y corrección, procurando en forma deliberada evitar atribuirles al mero consenso tácito o explícito del colectivo en que las prácticas se llevan a cabo. Sin embargo, quisimos subrayar que todas esas nociones tienen una dimensión social y pública elemental. Dicho de otro modo, que no dependen del mero arbitrio de los individuos. Toda crítica a alguna práctica o a una de sus reglas debe por lo tanto reflejar un punto de vista social; no actual sino al menos posible. En cualquier caso, inteligible por principio.

A continuación veremos que en Rawls pueden descubrirse dos formas de comprender este punto de vista social. Una de ellas, la que él defiende expresamente, considera que dicho punto de vista está representado por la noción de posición original. La segunda, en cambio, que subraya el papel de la razón pública, aunque no es entendida de este modo por Rawls, creemos que es la que mejor se acomoda con la práctica de justificar principios de justicia en el espacio público. Sin embargo, estas dos comprensiones no deben ser vistas como opuestas, y ni siquiera como diferentes en su contenido. Más bien resultan del cambio de estrategia que va de *Una teoría de la justicia* a *El liberalismo político*, que consistió básicamente en el reconocimiento de que la justicia como equidad era sólo una concepción más de la justicia política entre las otras; y en el consecuente propósito de argumentar cómo era posible justificarla en una sociedad plural. Es decir, dicho cambio pasa de la pregunta por la validez de una práctica en la que se presume que todos sus participantes están de acuerdo en los mismos principios generales, a otra práctica cuyo problema es exactamente la justificación de una concepción particular de la justicia frente a individuos con creencias y concepciones diferentes<sup>333</sup>.

En la medida que *Una teoría de la justicia* entiende que la justicia como equidad forma parte de una doctrina comprehensiva, su estrategia de justificación deja de lado como irrelevantes la pluralidad de concepciones sustantivas de la justicia. Al proceder de esta forma, los individuos

---

<sup>333</sup> Esta transformación ha sido vista claramente por Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso*, op. cit., pp. 26-39.

son arrancados de sus redes de creencias y entonces no pueden sino ser presentados como sujetos básicamente racionales que defienden sus intereses particulares. La posición original es el mecanismo con el que Rawls trata de reflejar el punto de vista social o criterio de objetividad de una práctica cuya tarea principal, se piensa entonces, es la correcta distribución de los beneficios y cargas de la cooperación social entre individuos mutuamente desinteresados en circunstancias de escasez moderada<sup>334</sup>. Dicho de otro modo, la posición original trata de reconstruir formalmente, a partir de las intuiciones y juicios considerados de los ciudadanos, aquellas condiciones de la cooperación por las que éstos se ven a sí mismos como libres e iguales, y que se supone podrían acordar sin coacción como procedimiento más adecuado para la selección de los principios de la justicia. En este sentido, la posición original es una ficción útil, un mecanismo de reflexión que se dirige a la eliminación de las distinciones arbitrarias que sean resultado de la “lotería” natural o social.

La posición original ha sido desde su aparición el lugar de la ficción del contrato social, cuya importancia nosotros hemos tratado de situar en su exacta dimensión. La justicia como equidad no es una concepción contractualista *stricto sensu* aunque se sirva de su modelo para clarificar el punto de vista interno de las prácticas. Lo anterior queda claro si se observa la evolución gradual del marco contractualista hacia el constructivismo de ascendencia kantiana, que se distingue de aquél por la especificación de una concepción especial de la persona -el ciudadano- como el elemento fundante de un procedimiento razonable para la obtención de los principios de la justicia. Rawls considera sin embargo que su concepción constructivista se aleja de Kant, en la medida en que entiende la objetividad como un punto de vista social. En este sentido la posición original intenta poner de relieve las condiciones materiales para la realización de la autonomía de los sujetos<sup>335</sup>. A través de la posición original, entonces, Rawls procura evitar el punto de vista del individualismo, por un lado; así como el punto de vista “del universo”<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 153.

<sup>335</sup> Las nociones del “velo de la ignorancia” y de “bienes primarios” sirven a este propósito. Éstas aparecen formuladas con claridad ya desde John Rawls, “Justicia Distributiva” (1967), en *Justicia como equidad. Materiales para Una teoría de la justicia*, op. cit. Acerca de la última versión rawlsiana de ambas nociones, cfr. John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit.

<sup>336</sup> Cfr. John Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad. Materiales para Una teoría de la justicia*, op. cit., p. 245. Asimismo, véase Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., pp. 347-367; y Carlos Thiebaut, “Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls”, *Zona Abierta*, número 32, julio-septiembre, 1984.

Nosotros creemos sin embargo que el ideal de la razón pública refleja el verdadero punto de vista social acerca de las prácticas e instituciones políticas, entendiendo por éstas básicamente todas aquellas dirigidas al establecimiento, justificación, crítica, o reforma de los principios de justicia constitucionales. A diferencia de lo dicho por Rawls, nos parece que la posición original no puede desempeñar por sí misma ese papel. Su mecanismo tiene una función importante en la teoría, pero ha sido indebidamente magnificada.

Rawls entiende que la idea de razón pública encarna los valores políticos básicos de una sociedad que determinan las relaciones de un gobierno democrático con sus ciudadanos y de estos entre sí. Es decir, especifica cómo han de entenderse las relaciones políticas. Importa destacar el énfasis puesto por Rawls al criterio de reciprocidad en este punto, porque ello recuerda que la justicia como equidad es una concepción modélica para una práctica social, y, en este sentido, que su función principal es el diseño de condiciones imparciales que permitan expresar a todos los individuos por igual sus opiniones, creencias e intereses. Por esta razón, a través de la idea de razón pública, se subraya el carácter constitutivo de los derechos y libertades específicamente políticos de los ciudadanos, y no meramente regulativo<sup>337</sup>.

Ahora bien, la razón pública y la posición original se encuentran estrechamente relacionadas, aunque de un modo curioso. Si se mira la evolución del pensamiento rawlsiano desde *Una teoría de la justicia* podría observarse que casi en la misma medida en que la noción de posición original pierde centralidad, la idea de la razón pública parece afirmarse. Esto no significa que la función asignada inicialmente a la posición original desaparezca ni tampoco que su lugar sea ocupado por la razón pública. Lo que sucede es que al cambiar expresamente el propósito de Rawls a partir de *El liberalismo político* y dirigirse la justificación de la justicia como equidad frente a ciudadanos con distintas doctrinas comprensivas, la estrategia de presentación de la teoría tiene también que ser modificada. Este cambio de estrategia se muestra fundamentalmente en la distinción en de dos etapas en la teoría. La primera de ellas tendría que ver con el trabajo solitario del teórico en la formulación de criterios y principios objetivos para evaluar la justicia de las instituciones políticas. En esta etapa se trata de reconstruir las intuiciones y juicios considerados de los individuos habitantes de las democracias constitucionales, y a partir de ellas,

---

<sup>337</sup> Cfr. John Rawls, "Una revisión de la idea de Razón Pública", en *El derecho de gentes. Y "Una revisión de la idea de Razón Pública"*, Barcelona, Paidós, 2001. Una magnífica interpretación de la idea de razón pública puede verse en Charles Larmore, "Public Reason", en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., pp. 368-393. En este texto se sostiene que aunque la razón pública sólo se hace explícita con *El liberalismo político*, está presente en las ideas de reciprocidad y publicidad como principios que guían las instituciones en general, que fueron expuestas en "Justicia como equidad".



echando mano de un mecanismo de ordenación de carácter contractualista-constructivista se las articula del modo más coherente posible. De este mecanismo, representado por la posición original, se espera obtener un criterio operativo que se supone debe reflejar no únicamente lo que *de hecho hacemos* cuando participamos en alguna institución, sino también lo que *creemos que hacemos*. La herramienta del equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*) que en manos del teórico sirve a la selección, revisión y reforma continua de las reglas que han de ser consideradas relevantes<sup>338</sup>, se pone también a disposición de cualquier individuo, quienes pueden en cualquier momento denunciar alguna generalización o abstracción indebida o sesgada<sup>339</sup>. En cambio, en la segunda etapa el teórico se convierte inmediatamente en un ciudadano como otros que defiende una concepción particular de la justicia que tiene que justificar frente a los demás. Pero sobre todo, que al constatar la parcialidad de su propia posición, tiene que hallar un mecanismo que exprese adecuadamente la voz plural de todos los ciudadanos. De esta necesidad surge la noción de consenso entrecruzado o solapado (*overlapping consensus*), cuyo núcleo en nuestra lectura expresa el ideal de la razón pública como el punto de vista social de una comunidad política determinada.

Si se mira con atención se vería sin demasiada dificultad que el contenido de la posición original coincide -o debería hacerlo- con el de la razón pública al final del proceso de “desvelamiento” gradual mediante el que se describe el paso de la posición original desde la deliberación acerca de los primeros principios de la justicia, pasando por el debate constitucional y legislativo, hasta

<sup>338</sup> Un excelente análisis de la relación entre la posición original y el equilibrio reflexivo puede verse en Johannes Schmidt, “La ‘original position’ y el equilibrio reflexivo”, en Lucian Kern y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado? Nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 82-114. Por su parte, Dora E. García González ha señalado: “El *equilibrio reflexivo* es un método, un método de justificación, y la *posición original* es su punto de apoyo; de ahí tienen que partir y ahí tienen que llegar los argumentos. Por eso una premisa de la *posición original* se puede defender o atacar desde dos direcciones: desde los terrenos de la plausibilidad o bien desde el punto de vista que se acomode o se conforme con nuestras convicciones acerca de la justicia”; cfr. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 163.

<sup>339</sup> Esto representa una gran responsabilidad para los individuos porque les exige la capacidad de reconocer desde sus acciones particulares y las creencias que las acompañan el sentido objetivo de las prácticas o instituciones en que participan. Y aunque es verdad que ésta es una exigencia fuerte sobre las personas, debe quedar claro que es una condición *sine qua non* de la existencia y pervivencia de toda práctica, y no únicamente de su buen desempeño, como puede llegar a creerse. Por otra parte, frente a cualquier acusación de prejuicios o sesgos intelectualistas, nosotros sostenemos que dicha capacidad no implica la posesión de especiales conocimientos, sino más bien una habilidad normalmente derivada del entrenamiento de los individuos, que representan los procesos de socialización, para reconocer los contextos en que sus acciones se hacen relevantes o significativas. Al respecto, Carlos Thiebaut ha señalado: “Educar es, en gran parte, socializar en relevancias y en ‘concernimientos’”, en “Estar, saberse y sentirse concernido (Una indagación sobre la estructura de la motivación), Congreso Iberoamericano de Ética, Alcalá de Henares, 16-20 de septiembre de 2002. En nuestra opinión todo esto tiene que ver con la facultad de juzgar reflexivamente que hemos analizado en los capítulos precedentes.

llegar a la aplicación concreta de las normas por el poder judicial, el ejecutivo o los propios ciudadanos<sup>340</sup>.

Decimos que sólo el ideal de la razón pública puede reflejar el punto de vista social atribuido a la posición original, porque dicho ideal es el único que articula realmente, gracias al consenso sobre una concepción de la justicia particular, el punto de vista de las doctrinas existentes. Si el punto de vista social representa el criterio de objetividad para evaluar la justicia de las instituciones políticas en el seno de las democracias constitucionales, aquél puede ser asegurado sólo si no se lo hace depender de un mecanismo teórico ficticio, y se lo confía mejor al juicio responsable de ciudadanos interesados en mantener el buen curso de sus prácticas sociales. A final de cuentas, una de las principales enseñanzas de Rawls es que no hay un modo cierto de ir por delante de esas prácticas y de lo que los individuos desde ellas pueden llegar a defender. Por supuesto habrá ocasiones en que dichas prácticas deberán ser criticadas y subvertidas, pero esto es algo que va más allá de la teoría rawlsiana, y, desde luego, no hay nada en ella que otorgue al teórico una perspectiva mejor o más objetiva que la del resto de los ciudadanos.

En este sentido ha de reconocerse en cualquier caso que la estrategia de justificación de Rawls es compleja e involucra las dos etapas arriba mencionadas. Gracias a la herramienta del equilibrio reflexivo nuestro autor logra articular un modelo coherentista de justificación que obliga a los sujetos a revisar permanentemente cada acuerdo con sus juicios considerados y con el modelo formal independiente. Rawls insiste en que ninguno de estos referentes goza de primacía o debe considerarse inamovible. En sentido estricto, por ende, la justificación rawlsiana no acontece de una sola vez como un proceso discreto, sino que concierne a una práctica pública siempre en curso que involucra distintos planos. Sin embargo, dada la explícita finalidad práctica de la teoría, es de suponerse que los conflictos normativos han de poder ser resueltos objetivamente en cada caso, y esto demanda la capacidad de cerrar cada debate de manera válida aunque persistan ciertos desacuerdos. Esto significa que en la situación de competir en el espacio público con otras concepciones y teorías, la justicia como equidad debe evitar en la medida de lo posible apelar a sus recursos metodológicos internos, que no son normativamente relevantes para los demás

---

<sup>340</sup> Rawls señala que la posición original se desarrolla en una secuencia de cuatro etapas, en las cuales el “velo de la ignorancia” pierde gradualmente grosor: 1) El momento de la posición original *stricto sensu*, en donde las partes eligen los principios de la justicia básica; 2) La convención constitucional, en donde los individuos se ven a sí mismos como delegados para fijar las reglas y los principios de una constitución; 3) La etapa legislativa, cuyas normas han de fundarse en los principios constitucionales; y 4) El papel de los jueces al interpretar la constitución y las leyes; cfr. John Rawls, “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1998, pp. 102-103.

ciudadanos. La posibilidad de una concepción política independiente -es decir, el ideal de la razón pública- depende de esto. La noción de consenso entrecruzado es significativa porque apunta precisamente a la articulación de estabilidad y validez en el nivel de las prácticas.

Por lo anterior nosotros consideramos importante destacar la observación de Johannes Schmidt relativa a que la estrategia de justificación rawlsiana no es un modelo *puro* de coherencia. Dado que la noción de posición original se basa en un argumento constructivista *puesto* por el teórico pero en sí mismo no justificado, ella opera como un punto relativamente estable durante la contrastación de nuestros juicios particulares. Ciertamente los elementos del diseño de la posición original pueden en principio ser criticados como malas abstracciones, o en el extremo, como idealizaciones sin fundamento. Sin embargo, mientras no exista dicha crítica, la posición original se supone que ha de cumplir la función metodológica de servir como pauta de corrección<sup>341</sup>.

Con esto en mente, en el próximo epígrafe intentaremos descubrir los elementos de la concepción de la justicia como equidad que consideramos fundamentales para caracterizar la práctica de justificar principios de justicia básica en el ámbito de las democracias constitucionales; en otras palabras, de presentar una “gramática de la justicia política”.

### 3.5. Una gramática de la justicia política.

En primer lugar, hemos de recordar una vez más que desde su ensayo temprano “Justicia como equidad”<sup>342</sup>, Rawls dejó claro que al incorporar a su teoría el marco de las teorías del contrato social no pretendía que su modelo sirviera al establecimiento de una constitución o a la fundación de una sociedad. Su objetivo específico, como antes fue la referencia utilitarista<sup>343</sup>, era aprovechar dicho marco como criterio para evaluar la justicia de las prácticas.

---

<sup>341</sup> Cfr. Johannes Schmidt, “La ‘original position’ y el equilibrio reflexivo”, en Lucian Kern y Hans P. Müller (comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado?*, op. cit., pp. 82-114. Esto nos recuerda un enunciado de Ludwig Wittgenstein que reza: “98. Pero si alguien dijera ‘De modo que también la lógica es una ciencia empírica’ se equivocaría. Por más que sea cierto que la misma proposición pueda considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control”; cfr. *Sobre la certeza*, op. cit., p. 15.

<sup>342</sup> Cfr. John Rawls, “Justicia como equidad” (1958), en *Justicia como equidad. Materiales para Una teoría de la justicia*, op. cit.

<sup>343</sup> La crítica de Rawls al principio de utilidad social, a favor de su idea de la justicia como equidad, se apoya en que esta idea de justicia toma la pluralidad de personas como fundamental, mientras que la noción de utilidad social no lo hace; cfr. John Rawls, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (1963), en *Collected Papers*, op. cit., p. 95.

me he inspirado en la teoría contractualista no para extraer una teoría de la obligación política, sino para aclarar el concepto de justicia<sup>344</sup>.

Si se miran las cosas de esta manera, cualquier objeción al mecanismo contractualista empleado por Rawls que estuviera dirigida contra las bases por las que se supone los individuos deben obediencia a una determinada práctica social o institución erraría su objeto. El acuerdo entre las partes en el esquema rawlsiano a favor de determinados principios de justicia no significa en ningún sentido la adhesión de individuos reales a una práctica o institución particulares, mucho menos al propósito de fundamentarlas. Dicho acuerdo refiere más bien, como hemos dicho ya, a la fijación de un criterio de juicio y evaluación interno de todas las prácticas. Es éste el único papel que desempeñan los principios de la justicia. Por tanto, debe subrayarse que estos principios no dan lugar ni justifican *per se* práctica o institución alguna, cuya existencia depende más bien de circunstancias contingentes y externas a cualquier evento o justificación particular. De otro modo, si el propósito de Rawls se hubiera reducido a sentar las bases de una teoría contractual de la obligación política, todo su rodeo alrededor de las nociones de práctica e institución habría sido innecesario y superfluo<sup>345</sup>.

Rawls se propone hallar en toda práctica un mecanismo de crítica inmanente, que creemos tratará de articular a través de la ficción contractualista/constructivista, poniendo de relieve los criterios de publicidad y reciprocidad que de ellas pueden derivarse. Gracias al criterio de reciprocidad Rawls encuentra que la equidad -como la idea de que casos similares deben ser tratados de forma similar- es parte esencial del concepto de práctica en la medida en que implica la noción de una actividad conforme a reglas<sup>346</sup>. Por otro lado, con el criterio de publicidad Rawls justifica el rechazo a toda práctica cuyas normas no resistan su evaluación abierta y a la vista de todos los participantes. A partir de aquí, Rawls dirá que la justicia es una noción moral primitiva que surge en medio de la relación de individuos auto-interesados que se encuentran en circunstancias similares<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> Cfr. John Rawls, "Justicia como equidad", *op. cit.*, p. 101.

<sup>345</sup> Es un error suponer que los participantes en la definición formal de institución política se corresponden con los ciudadanos reales en el espacio público histórico, y que los diversos planos de sus razones se solapan. Aquellos, los primeros, son construcciones o tipos ideales que nos sirven para representarnos el papel que nosotros, los individuos, tendríamos que desempeñar al juzgar sobre la justicia política si queremos pensarnos como libres e iguales. De otro modo, lo que habría sido concebido como un mero esquema de reflexión de las instituciones políticas sería una hipóstasis de los debates políticos reales.

<sup>346</sup> Cfr. John Rawls, "Justicia como equidad", *op. cit.*, p. 80.

<sup>347</sup> *Ídem*, pp. 89-90.

Centraré, pues, la atención en el sentido usual de justicia, en el cual ésta consiste esencialmente en la eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento, *dentro de la estructura de una práctica*, de un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales<sup>348</sup>.

En “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” John Rawls pretende acotar por vez primera el ámbito de aplicación de su concepción de la justicia exclusivamente a las prácticas o instituciones *políticas*, a las que se refiere como sistemas de reglas públicamente reconocidos<sup>349</sup>. Rawls se muestra aquí preocupado directamente con el tema de las libertades constitucionales de los individuos, y animado por el motivo de argumentar a favor de un conjunto o sistema igual de libertades para todos ellos. Debido a esta precisión, estimamos que este texto representa un paso importante en el entendimiento de las prácticas políticas. La inclusión del reconocimiento público de las reglas que han de regir este tipo de instituciones pone de relieve la singularidad del ámbito político, cuyas normas, en la medida en que vienen respaldadas por la amenaza de la violencia estatal, demandan ser apreciadas y aceptadas por los individuos como válidas o justas.

Rawls distingue entonces entre instituciones *en general* e instituciones *políticas stricto sensu*. El reconocimiento público de los individuos a las normas que han de organizar sus prácticas parece al filósofo norteamericano un criterio apropiado a tal efecto. Ahora bien, nuestra sospecha es que al referirse al “reconocimiento público” sin más, como la condición específica de las instituciones propiamente políticas, el filósofo norteamericano no es suficientemente claro. Nosotros creemos que en lugar de “reconocimiento público” Rawls tendría que haber empleado mejor los términos “acuerdo” o “consentimiento”, que es lo que parece querer decir en su propósito de caracterizar a las instituciones políticas de las democracias constitucionales, para distinguirlas de cualquier otro tipo de prácticas. Esta distinción debe ser subrayada debido a que existen dos los sentidos en que puede hablarse del reconocimiento público de las prácticas. Porque aunque todas ellas demandan por definición dicho reconocimiento, no todas requieren -como las instituciones políticas- que sea un reconocimiento *explícito*. De cualquier manera, el primero de dichos sentidos, aunque más “débil”, no debe ser obviado, ya que es el que configura la naturaleza misma de las prácticas y el que asegura en una medida importante la no-arbitrariedad de lo que en su interior puede decirse y hacerse. Lo que queremos decir es que aunque Rawls necesita clarificarse lo específico de las instituciones políticas, y ello parece ser el hecho del acuerdo voluntario de individuos que se ven

---

<sup>348</sup> Cfr. John Rawls, “Justicia como equidad”, *idem*, p. 79. [Las cursivas son mías, A. S.]

<sup>349</sup> Cfr. John Rawls, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, *Collected Papers*, op. cit., p. 73.

a sí mismos como libres e iguales (en la medida en que son ciudadanos), hay un nivel previo de normatividad para toda práctica, que deriva de la objetividad social de los significados y los juicios sobre valores.

Cabe sugerir que tal vez la lectura de Rawls en términos en exceso contractualistas haya sido el resultado de no comprender esto. Como el objetivo de *El liberalismo político* es la justificación de la justicia como equidad frente a ciudadanos reales que poseen diversas creencias y doctrinas, se habría seguido que el consenso entrecruzado o solapado era él mismo fuente de validez de dicha concepción particular y origen de la obligación política de obedecer determinadas instituciones concretas.

Hemos dicho que las instituciones políticas se caracterizan por la existencia de un acuerdo expreso alrededor de las reglas y los principios que han de regirlas, así como que la razón del acuerdo refiere al problema de justificar el ejercicio legítimo del poder estatal. En lo que sigue, con miras a proponer algunos elementos que podrían servir a la formulación de una gramática de la justicia política, destacaremos en primer lugar la distinción rawlsiana de las nociones justicia y equidad, cuya diferencia hace normativamente relevantes los contextos en que cada una de ellas aplica. Como trataremos de probar, dicha distinción muestra de qué manera la noción de justicia política, aunque en la teoría rawlsiana está vinculada a concretas instituciones históricas, conduce nuestra mirada a toda situación de exclusión y daño. Si tenemos razón, la consecuencia sería que ninguna práctica o acuerdo podrían apelar públicamente a la adhesión de sus participantes para justificar un estado negativo de cosas. Porque la idea de justicia, en la medida que hace explícita la relevancia práctica de instituciones cuyo curso los individuos no podemos modificar por nuestro solo arbitrio aunque seamos lesionados por ellas, convierte en relativa toda pretensión absoluta que pudiera resultar de las tradiciones políticas, ideologías o de los acuerdos mismos (1). En relación con esto discutiremos que aunque esta forma de entender la justicia tiende a ampliar su radio de acción indefinidamente, dicha ampliación ha de seguir reglas y principios más o menos claros (2). Finalmente, propondremos algunos rasgos generales de una gramática posible para la justicia política que destaque su carácter fundamentalmente práctico y procedimental (3).

(1)

El criterio de reciprocidad ocupa un lugar central de la concepción rawlsiana de las prácticas. Éste implica que los casos similares han de ser tratados de forma similar. En este sentido, es un criterio

básico para poder aprehender la noción misma de regla. Ahora veremos que la reciprocidad, según el distinto carácter de las instituciones o prácticas a las que se aplica, hace normativamente relevantes cuestiones de justicia o de equidad. Rawls se refiere a la *equidad* relacionándola con prácticas en las que los individuos que en ellas participan disponen de la capacidad de elegir entre hacerlo o no (como los juegos, o las distintas confesiones religiosas en las sociedades liberales, por ejemplo). En cambio, las cuestiones de *justicia* aplicarían a todas las prácticas o instituciones donde no existe esa opción real entre participar o no. En sus propias palabras:

[La justicia] se aplica a aquellas instituciones omnipresentes en que la gente se halla inmersa y hacen que conduzca sus asuntos tal como ellas especifican, como los sistemas de propiedad y las formas de gobierno; así como a aquellas prácticas que, aunque limitadas a ciertos segmentos de la sociedad, no dan sin embargo opción a quienes están atrapados en ellas, como la esclavitud y la servidumbre, o la exclusión del derecho de voto y la sujeción a cargas fiscales especiales<sup>350</sup>.

De esta distinción Rawls concluye que las instituciones injustas demandan respuestas más urgentes que las inequitativas. Pero no es la rapidez de la respuesta diferenciada lo que a nosotros nos interesa destacar, sino más bien esa suerte de principio crítico y dinámico que resulta de dicha distinción para el resto de la teoría. Porque a partir de la especificación del objeto de la justicia, *cualquier* institución o acuerdo histórico queda expuesto a su mirada, sin que la mera continuidad de la práctica o el consenso en su derredor tenga la menor relevancia normativa como criterio de justificación. La referencia explícita a contextos no-recíprocos, pero de los cuales los individuos en posición desventajosa no pueden sin embargo evadirse, hace visible situaciones de daño muchas veces ocultas por la “mitología del contrato social”, que sugiere que la permanencia y participación de los individuos en una práctica es el mejor indicador de su consentimiento<sup>351</sup>. Estos individuos -se arguye-, si no están de acuerdo con las circunstancias en que viven, podrían abandonar la sociedad que juzgan les causa daño; ya que no tienen derecho a hacer de su caso la razón de un ataque general contra el “buen curso de las cosas”.

<sup>350</sup> Cfr. John Rawls, “Justices as Reciprocity” (1971), en *Collected Papers*, op. cit., p. 209.

<sup>351</sup> Como se lee en Platón, en la apología a su juicio Sócrates entiende que su negativa a evadir la sanción impuesta se basa en una especie de lealtad hacia la ciudad. Porque si no se la había abandonado antes, eso era ya un indicador de la conformidad con sus normas. Contra un deber semejante, véase Marcelo Dascal, “La lealtad comunitaria: ¿puede ser un criterio moral relevante?”, en Marcelo Dascal, Manuel Gutiérrez y Jaime de Salas (eds.), *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Asimismo, cfr. Karl Ballestrem, “La idea del contrato social implícito”, en Lucian Kern y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado?*, op. cit.



Nosotros defenderemos que esta distinción rawlsiana permite ver una característica especial de la justicia política, a saber: su deber de ocuparse de cualquier contexto de daño que sea resultado de prácticas que carecen de reciprocidad, y que además no puedan ser evitadas por la sola voluntad de los individuos sin incurrir en grave riesgo o sacrificio para sus vidas e integridad. Sin hacerlo explícito de esta misma manera, *Una teoría de la justicia* indica ya que su objeto es la estructura básica de la sociedad relacionada con la distribución de los derechos fundamentales, así como con la distribución equitativa de las ventajas provenientes de la cooperación social. Es a partir de esta idea de justicia que consideramos que determinadas instituciones o complejos de ellas, como por ejemplo el mercado, aunque su principio funcional u organizativo no dependa del voto público de los ciudadanos, deba no obstante ser “domesticado” para evitar en la medida de lo posible que sus efectos no deseados ocasionen daños a las personas. Más aún, en caso de que se llegara a probar tanto la necesidad del mercado como funciona de hecho, como la de muchos de sus efectos lesivos, la perspectiva de la justicia obligaría a imaginar los mecanismos para mejor distribuir los riesgos, cargas, costes y ventajas, de tal manera que dichos efectos no discriminen arbitrariamente a determinados individuos o colectivos, cuya posición dentro de la institución no han elegido libremente ni pueden modificar a voluntad. En ello, según Rawls, deberá considerarse antes que nada la perspectiva del menos aventajado o peor situado para evaluar cada alternativa disponible y luego adoptar aquélla cuya peor posición sea mejor que la peor posición de todas las otras alternativas<sup>352</sup>.

Lo que queremos decir es que sea cual sea el principio organizador de una institución, o bien, el origen de una tradición, si sus efectos dañinos sobre los individuos no pueden ser eludidos por éstos, su crítica y reforma es responsabilidad de la justicia. De lo anterior se sigue fácilmente que la justicia tiene una ineludible dimensión política. En el capítulo siguiente vamos a subrayar esa dimensión a través de la idea del valor equitativo de las libertades políticas. Para ello, desde el argumento de la desobediencia civil y la objeción de conciencia de Rawls, consideraremos también la perspectiva del peor situado, el menos aventajado, o el excluido.

(2)

---

<sup>352</sup> Esto es lo que se denomina “regla *maximin*”. Dicha regla funciona como una herramienta heurística útil en la consideración de cuáles son nuestros intereses fundamentales al diseñar la estructura básica de la sociedad que deseamos; cfr. John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 138.



Stanley Cavell entiende *Una teoría de la justicia* como parte de la permanente “conversación de la justicia” de toda sociedad. Según Cavell, dicha conversación se desarrolla para Rawls en dos momentos. En el primer momento, *eventuales* ciudadanos (a saber, las *partes*) discuten acerca de la adecuada construcción de la posición original donde los principios de la justicia son elegidos. Mientras que en el segundo de ellos, los ciudadanos *reales* juzgan el grado en que esos principios encarnan en la sociedad que habitan<sup>353</sup>. Antes que nada hay que indicar -para hacer justicia a Cavell- que el texto que comentamos es anterior a *El liberalismo político*. Como vimos antes, Rawls mismo habría podido propiciar en *Una teoría de la justicia* que el marco contractualista de la posición original fuera considerado como determinante de los ulteriores debates en el espacio público real. Por ello, aunque Cavell tiene razón al afirmar que para Rawls los principios elegidos en la posición original operan como los únicos criterios de evaluación de nuestras instituciones reales, sin embargo no puede ver que una condición *sine qua non* para que puedan realizar dicha tarea es que el mecanismo de la posición original haya sido previamente reconocido como válido por los ciudadanos reales. Es ésta la función que lleva a cabo el consenso entrecruzado de los ciudadanos y sus doctrinas<sup>354</sup>. Aún así hay un sentido en que la objeción de Cavell puede ser pertinentemente retomada. Éste sería el caso en que un determinado consenso histórico deje de considerar consciente o inconscientemente a ciertos individuos o grupos minoritarios, cuya incapacidad para subvertir dicho consenso mediante el sistema de votación los deje en una situación desventajosa y dañina. En una circunstancia semejante en donde los propios principios de la justicia acordados no reflejan las voces de las minorías, éstas se hallarían inermes en términos de la teoría rawlsiana. Aquí la injusticia no deriva de una aplicación injusta de las reglas, sino del hecho de que el marco mismo de enjuiciamiento de dichas reglas resulta incapaz de dar cuenta del daño y sufrimiento de los sujetos.

Cavell acude a un ejemplo de la literatura para explicar lo que quiere decir. La escena referida de la novela *Casa de muñecas* de Henrik Ibsen<sup>355</sup> muestra a una mujer llamada Nora, consciente de

<sup>353</sup> Cfr. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, pp. XXIV-XXV.

<sup>354</sup> El consenso entrecruzado o solapado no está -como suele creerse- al final de toda la teoría, como si su única función fuera la de brindar el soporte del acuerdo fáctico a una concepción particular diseñada al arbitrio y mejor parecer de un teórico político. Dicho consenso, que presupone en sí mismo la pluralidad de perspectivas y doctrinas, es también el lugar desde el que el teórico abstrae o formaliza las intuiciones de las personas que se ven a sí mismos como ciudadanos involucrados en la práctica de acordar los principios y reglas de la cooperación social. En todo caso, es un error pensar la teoría rawlsiana y sus dos momentos en un sentido temporal lineal. Porque el consenso aparece de nuevo cuando cada ciudadano juzga en equilibrio reflexivo si esa singular concepción de la justicia ofertada puede ser puesta en coherencia con sus propias creencias y juicios considerados.

<sup>355</sup> Cfr. Henrik Ibsen, *Casa de muñecas / Hedda Gabler*, Madrid, Alianza, 1989.

la amplia y general discriminación de la sociedad contra las mujeres. Tal discriminación es tan profunda que logra influir prácticamente en todos los aspectos de la vida cotidiana y configura en gran medida las personalidades de las propias mujeres. De este modo ellas mismas aprueban a menudo ese estado de cosas sin percibirlo como problemático. La protagonista se da cuenta que ella también ha consentido desempeñar los distintos roles y papeles que la sociedad le ha asignado, y por este motivo, al mismo tiempo que se siente dañada y oprimida, se siente también avergonzada de sí. Por otra parte, aunque conoce la mayoría de las razones que podrían oponerse a sus pretensiones porque sabe cómo funciona la sociedad en la que vive, no puede simplemente a partir de ahí articular sus reclamos de tal manera que éstos pudieran hacer eco en quienes consienten con el orden actual. Como se ve con claridad, el problema del que Cavell da cuenta no es que a Nora no se apliquen las mismas reglas y principios que a las demás mujeres, sino que el marco normativo en su conjunto es injusto. Si éste es el caso -éste sería el núcleo de su argumento- y dicho marco es resultado de unos principios de justicia públicamente conocidos y aceptados, entonces Nora no tiene un criterio válido para su protesta. La dura acusación de su marido Torvald: “¡Estás hablando como una niña!”, refleja la negación de su carácter de agente moral responsable. Lo más grave, como bien se pone de relieve, es que pueda tratarse a una mujer madura, esposa y madre, como una niña<sup>356</sup>. Circunstancia ésta que hace manifiesto que la ruptura de las expectativas normativas corre siempre a cuenta y riesgo de quien las infringe. Nora lo sabe y por eso puede decir “Debo hallar qué es lo correcto – el mundo o yo”.

La crítica de Cavell apunta sin duda contra el defecto más grave de cualquier teoría de la justicia: sus *puntos ciegos*. Aún dejando de lado el sesgo de los prejuicios y las ideologías, es evidente que nuestra humana condición impone constricciones y límites a nuestra mirada normativa. Esto genera sin dudas simpatías hacia su argumentación. Sin embargo, en lugar de ofrecernos un mejor criterio de denuncia cuando una concepción de la justicia ha agotado sus recursos, Cavell parece dejar a la conciencia de cada sujeto la responsabilidad de decidir si las condiciones en que vive son soportables o no; ya que en su opinión el “perfeccionismo moral” de Emerson, cuya “versión democrática” defiende, viene a cuento sólo cuando se ha agotado la conversación de la justicia y las justificaciones morales han llegado a su fin<sup>357</sup>. En virtud de lo anterior, el único movimiento posible para Cavell, dado que no dispone de una perspectiva objetiva para juzgar en este tipo de situaciones las injusticias concretas o para articular reclamos particulares válidos, es hablar de

---

<sup>356</sup> Cfr. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, op. cit., pp. 108-115.

<sup>357</sup> *Idem*, p. 124.

una “injusticia *en general*” que significa que ciertos individuos miembros de una sociedad han sido privados de voz para dar cuenta de sus historias<sup>358</sup>.

Cabe sugerir que Cavell ha resultado ser víctima de una lectura de Rawls como un contractualista tradicional. Pero si nuestra interpretación acerca de la justicia como equidad es correcta, podría verse que ciertos criterios -como la reciprocidad y la publicidad-, al definir internamente las instituciones, imponen límites precisos a lo que puede ser válidamente acordado<sup>359</sup>. En el caso de discriminación de las mujeres, creemos que el criterio de reciprocidad podría servir para juzgar si alguna institución concreta es inequitativa o injusta. Ahora bien, la reciprocidad no implica ausencia de diversidad al interior de las instituciones. Lo que se niega es que a partir de ella se asignen ventajas o privilegios que no deriven del buen desempeño de los papeles y los roles sino de su mera posesión; así como que cualquiera de esos roles esté vedado por principio a algún participante en virtud de su identidad<sup>360</sup>.

Aunque queda sin duda aún mucho por hacer, el ejemplo del feminismo muestra que sus grandes logros no se han debido a una mera denuncia de la “injusticia en general” contra las mujeres, sino más bien a la articulación progresiva de un sinnúmero de reclamos particulares sobre prácticas concretas injustas<sup>361</sup>. Prácticas de las que se ha intentado poner de manifiesto básicamente su asimetría en la distribución de las ventajas y los costes; su inevitabilidad para quienes se perciben como víctimas; y -gracias al principio de publicidad- su funcionalidad ideológica, reflejada en el no-reconocimiento de las mujeres a los valores de la identidad que esas prácticas les asignan. En la medida en que el perfeccionismo de Cavell tiene una dimensión fundamentalmente individualista, la socialización exitosa en una práctica injusta impediría incluso a un nivel básico pensar la posibilidad de su reforma. Si con su perspectiva vemos los innumerables ejemplos de

---

<sup>358</sup> *Ídem*, p. XXXVIII.

<sup>359</sup> Hay que señalar que Rawls no dice que *todas* las prácticas e instituciones existentes incluyan esos elementos, sino que *si* hemos de disponer de algún criterio objetivo para juzgarlas como equitativas o justas *entonces* tenemos que apelar a ellos.

<sup>360</sup> Rawls refiere aquí como ejemplo el caso de un equipo de *foot-ball*, que tiene diversas posiciones: portero, defensas, centros, delanteros, y que no hay ninguna injusticia en ello; pero sí la habría si se estableciera a partir de ese solo hecho una diferencia relativa a los ingresos u honores para los jugadores, que no fuera resultado de su desempeño; cfr. “Justicia como equidad”, *op. cit.*, p. 80.

<sup>361</sup> Con el ejemplo de Simone de Beauvoir, Linda M.G. Zerilli pone de relieve la dificultad de articular la crítica feminista: “Declarando ‘Yo soy una mujer’, Beauvoir reconoce la paradoja de hablar por las mujeres. [...] Ocupando el lugar desacreditado de la mujer, Beauvoir logra cierta distancia respecto de él, no negando que las mujeres existen o poniendo la palabra “mujer” entre comillas, sino haciendo demandas desde esa (imposible) posición enunciativa: ‘Yo soy una mujer y digo...’. En otras palabras, ella habló e hizo juicios. Beauvoir cuestionó el juego de lenguaje del género, pero no lo hizo en términos —o desde un lugar— que pretendiera flotar libre de cualquier contexto”; cfr. “Doing without Knowing. Feminism’s Politics of the Ordinary”, en Cressida J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics*, *op. cit.*, p. 135.

sociedades cuya modernización acelerada ha obligado a redefinir -a veces sólo parcialmente- muchos de los papeles tradicionalmente asignados a las mujeres, en la medida en que algunas de ellas continúan reconociéndolos y realizándose en ellos, se genera la falsa impresión de que la justicia es un asunto meramente subjetivo, de gustos personales. En contra de esto, lo que Rawls enseña no es que las mujeres deban renunciar a ciertos papeles si los han adoptado libremente, sino que la ausencia de alternativas reales a su alcance refleja por sí misma la existencia objetiva de prácticas e instituciones injustas, se sea o no consciente de ello. Y todas éstas son objeto de la justicia política.

Para concluir nuestra defensa de la concepción rawlsiana de la justicia frente a Cavell, diremos que su enunciado “la injusticia en general” no resiste el mismo tipo de crítica que -a partir de Wittgenstein- él hace contra el lenguaje filosófico por su afán de generalidad. Hanna F. Pitkin recuerda que aprendemos a usar la palabra “justicia” del mismo modo que cualquier otra palabra - como bello, bueno, etc.-, o sea, en contextos concretos<sup>362</sup>. Para Pitkin igual que para Rawls, la justicia es un concepto que los seres humanos hemos desarrollado para juzgar las relaciones interpersonales. En especial de aquellas que implican una pluralidad de pretensiones e intereses, muchas veces contrapuestos<sup>363</sup>. En este sentido, cuando se dice que hay algunas sociedades que son más injustas que otras, se adquiere el compromiso de indicar de un modo inteligible en qué respectos se cree que lo son, a riesgo de ser juzgado como una persona prejuiciosa o que no sabe lo que dice. Se puede incluso decir que el mundo es “injusto en general”, pero sólo bajo la misma condición de ser capaz de decir qué lo hace injusto. Del mismo modo que no decimos que la naturaleza es injusta por dejar que unos seres se alimentan de otros más débiles o pequeños, hay muchos otros aspectos del mundo natural y social que aunque nos parezcan malos, crueles e indeseados, no nos autorizan a predicar su injusticia si de ellos no es responsable alguna humana acción u omisión. Salvo, claro, que se atribuyan a alguna inteligencia o voluntad sobrenatural o divina.

---

<sup>362</sup> Cfr. Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, op. cit., p. 222. Sobre este tema dice Wittgenstein: “142. Sólo en los casos normales nos es claramente prescrito el uso de una palabra; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que hemos de decir entonces. Y si las cosas fueran totalmente distintas de cómo efectivamente son -si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia- entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid.”; cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 145.

<sup>363</sup> Éste es precisamente el “juego” especial que incorporan nuestras “prácticas de justificación”; juego que nos recuerda la importancia que Rawls otorga a la justicia, al considerarla como la primera virtud de las instituciones sociales; cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 19.

Ahora bien, habrá siempre con seguridad diferentes perspectivas acerca del tipo de cosas que puedan ser calificadas como justas o injustas, según qué aspectos hagan relevantes aquéllas. Esta pluralidad no daña, sino por el contrario, enriquece al espacio político al aguzar nuestra mirada normativa. Del diálogo público es de esperarse que los ciudadanos adquieran una visión perspicua de la justicia, de tal manera que si antes de la discusión ésta concernía especialmente por ejemplo a las libertades individuales, después de ella se reconozca *además* su relación con la garantía de las necesidades básicas y con la igualdad material. Esta nueva mirada que pone de manifiesto que estábamos siendo cautivos de una representación singular, no siempre desvela alguna ideología perversa. Esto quiere decir que la posibilidad de ver de otra manera no dice por sí misma nada de la verdad o falsedad de nuestras creencias. Puede resultar que simplemente se nos hagan visibles nuevos aspectos del *mismo objeto*, como en la figura del pato-conejo de Jastrow empleada por Wittgenstein. Poder *ver* al pato *como* conejo no hace del conejo la imagen “verdadera”, ni la del pato, “falsa”. Sin embargo, nos debe hacer sensibles del problema de toda imagen o perspectiva que se pretenda única<sup>364</sup>.

El “ver como...” no pertenece a la percepción. Y por esto es como ver en un sentido y en otro no lo es<sup>365</sup>.

En todo caso, debe haber criterios que permitan juzgar como correctas o falsas ciertas imágenes. Es decir, debe haber algún límite respecto de lo que puede o no decirse. Imaginemos dentro del mismo ejemplo la situación de un individuo que no fuera capaz de ver *ni* pato *ni* conejo, sino que viera un cangrejo-jirafa. Si al ser interpelado dicho sujeto se mostrara incapaz de mostrarnos qué aspectos de la figura le llevan a tener esa representación, seguramente se diría que no sabe lo que está diciendo o que está tratando de gastarnos alguna broma. No obstante, es siempre posible en principio que una pretensión a primeras luces disparatada pueda resultar correcta a lo largo de la discusión. Ahora, la imposibilidad de fijar *a priori* los extremos de lo que puede decirse en ciertos juegos de lenguaje no implica siempre ausencia de reglas ni arbitrariedad. Por ejemplo, el caso de las series numéricas muestra que una vez que se ha aprendido la regla correspondiente ésta se podría aplicar infinitamente sin ninguna dificultad y ayudándonos a distinguir los movimientos correctos de los erróneos. Parece no importar a tal efecto que nadie haya dado nunca el paso siguiente que se juzga. De igual modo nosotros sostenemos que el correcto aprendizaje del significado de la justicia supone una capacidad semejante. Por esta razón el juego de lenguaje de

<sup>364</sup> Cfr. David Owen, “Genealogy as Perspicuous Representation”, pp. 82-96; y Jonathan Havercroft, “On Seeing Liberty As”, pp. 149-164. Ambos en Cressida J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics*, op. cit.

<sup>365</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., Parte II, p. 453.

la justicia es objetivo como cualquier otro y nos permite evaluar su adecuado empleo incluso ante situaciones sin precedentes. Esto no significa empero que dicha evaluación sea sencilla. Como ciertas ecuaciones muestran que el solo elevar sus factores las hace más complejas, sin que nadie sugiera que pierden gradualmente su objetividad porque se multipliquen los errores individuales, también la capacidad normal para descubrir los aciertos y los errores de la justicia depende del adecuado entrenamiento de los sujetos en su juego de lenguaje; de su habilidad para reconocer - como en los problemas matemáticos- cuáles son los aspectos relevantes a considerar y cuáles en cambio hay que dejar simplemente de lado por no tener nada que ver con el problema a resolver.

Por otra parte, el incremento de la complejidad en ambos casos permite que podamos distinguir no sólo las aplicaciones correctas e incorrectas de la regla correspondiente, sino también si los errores se deben a la incompetencia del actor -que no ha comprendido el sentido de una regla- o a una mera equivocación, de la que él mismo pudiera percatarse con sólo “mirar con cuidado”. Saber lo que la justicia significa no quiere decir que se pueda siempre hallar la respuesta correcta a un problema particular -y en muchas ocasiones éste no es el caso-, pero esto no la hace en ningún sentido menos objetiva<sup>366</sup>. Como dice Lars Hertzberg<sup>367</sup> a propósito de Wittgenstein: la aplicación normal correcta de una palabra no puede ser nunca un ideal inalcanzable porque está imbricada en sus usos corrientes. Para él, el “problema” de la incertidumbre acerca de ciertos juicios -por ejemplo, sobre los estados mentales y sensaciones de las personas; sobre estética; o sobre temas morales o políticos- es un problema falso, ya que en estos casos la incertidumbre es constitutiva de la práctica de justificación relativa a este tipo de tópicos, *no* un defecto. De hecho, el incremento de la certeza podría ser pernicioso para ciertas prácticas<sup>368</sup>. Éste es el caso de la práctica de justificar los principios de la justicia política; donde el respeto de la pluralidad de perspectivas y el falibilismo implica el reconocimiento de que siempre cabe el error, aunque se hayan seguido puntualmente todos los pasos que la práctica demanda. Como hemos dicho ya, el respeto al disidente, al inconforme, ha de ser comprendido como fundamental para la práctica política -siempre pueden ser ellos los que tengan la razón-, nunca como una gracia de las partes

---

<sup>366</sup> Al respecto dice Pitkin: “¿De acuerdo con qué medida la ciencia o las matemáticas deben ser juzgadas como ‘objetivas’, mientras que la ética, la estética o la política como ‘subjetivas’ o ‘normativas’? Los estándares, la objetividad y la racionalidad funcionan de manera diferente en los distintos ámbitos del discurso”; cfr. Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, op. cit., p. 236.

<sup>367</sup> Cfr. Lars Hertzberg, “«The Kind of Certainty is the Kind of Language Game»”, en D. Z. Phillips and Peter Winch (eds.), *Wittgenstein: Attention to Particulars*, op. cit., pp. 92-111.

<sup>368</sup> Hertzberg apunta que un juego de lenguaje no puede cambiarse arbitrariamente sin que cambie su lugar en la vida de los hombres: “Conceptos más rígidos que los nuestros fallarían en tener en cuenta las vicisitudes de nuestras reacciones; no podrían ser usados para expresar *nuestras* reacciones”; *idem*, pp. 105-106.

del acuerdo. Ser conscientes de cómo funcionan los distintos modos de justificar nuestras aserciones según el tema a debate no es algo accesorio a nuestros saberes sobre dicho tema, sino que nos ayuda a mejor comprender su sustancia<sup>369</sup>.

En el mismo sentido William Connolly<sup>370</sup> argumenta que el especial juego de lenguaje de la política muestra que la mayoría de sus conceptos son “esencialmente debatibles -o refutables” (*essentially contestable concepts*). Esto significa básicamente que los criterios o estándares utilizados frente a los conflictos normativos que puedan derivar de su aplicación no son suficientes para solventarlos *definitivamente*. La tesis de Connolly implica: 1) que estos conceptos involucran a partes rivales quienes aceptan algunos elementos como comunes a todas ellas; 2) que estos recursos comunes pueden iluminar los debates, pero son insuficientes para reducir a una sola el número de interpretaciones racionalmente defendibles; y 3) que puede recurrirse algunas veces a algún caso difícil dentro de la zona aún debatible para apoyar una lectura singular. Para el autor uno puede entonces argumentar desde dicha lectura, pero sin reclamar para ella una validez inescrutable. Por lo anterior, enfatizar esta cualidad de los conceptos políticos significa propugnar por un modo de vida que defiende un espacio racional para el debate público; o dicho a la manera rawlsiana, para el desacuerdo razonable (*reasonable disagreement*).

### (3)

En lo que va de este capítulo hemos estado mencionando algunas características de la justicia en el pensamiento de John Rawls. Para terminar, trataremos de presentarlas de manera ordenada como formando parte de una “gramática” singular. Dejamos ahora de lado la noción de la equidad, que, como se ha dicho, se refiere a prácticas no-recíprocas que se pueden eludir por la sola voluntad de los individuos.

Antes que nada, la justicia es una cualidad que se atribuye a las instituciones o prácticas políticas, no a las personas ni a las acciones aisladas. Sólo a través de dichas instituciones disponemos de criterios objetivos para juzgar éstas, al hacernos normativamente relevantes ciertos contextos. En

---

<sup>369</sup> *Idem*, pp. 103-104.

<sup>370</sup> Cfr. William E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993, pp. 225-227. Me he servido para el mejor entendimiento del texto de Connolly de la interpretación de Allan Janik, “Towards a Wittgensteinian Metaphysics of the Political”, en *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 93-108.

el caso de la justicia estos contextos se refieren a la eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento al interior de la estructura de las prácticas sociales de apropiados equilibrios entre pretensiones rivales y en conflicto (1). En segundo lugar, dichas instituciones se distinguen de otras básicamente por requerir el mutuo reconocimiento de los participantes a sus reglas. En las democracias constitucionales este reconocimiento ha de manifestarse como un acuerdo público expreso, libre de toda coerción (2). Este acuerdo, como elemento fundamental de la definición, es necesario -en tercer lugar- porque implica la voluntad autónoma de los ciudadanos de someter sus pretensiones y reclamos conflictivos a las reglas y principios elegidos, o de padecer en caso contrario la sanción del poder estatal; esto es, dicho acuerdo es condición de su *legitimidad* (3). En cuarto lugar, debe precisarse que la obligación de obedecer en cada caso particular que resulta del acuerdo expreso no es *prima facie* un deber moral, sino un deber especial derivado del general de respetar el curso de las instituciones en que participamos. No obstante, dicho deber no es un cheque en blanco a las instituciones. Lo único que manda es no hacer excepciones en el cumplimiento de las reglas sólo cuando nos toca obedecer. Rawls denomina a este tipo especial de obligación “deber de juego limpio” y lo estima condición mínima de continuidad de toda práctica (4). En quinto lugar, que relativiza -pero no anula- la anterior obligación, está la circunstancia de que la justicia está concernida especialmente con las instituciones que, no siendo recíprocas, no podemos sin embargo eludir por propias fuerzas sin arriesgar demasiado. Ella nos indica que más allá de cualquier acuerdo sustantivo, de cualquier definición histórica de los dominios “público”, “privado” o “íntimo”, la justicia política ha de mantenerse alerta porque es responsable de cualquier contexto de daño humano evitable. Podría parecer errado sostener respecto de temas de justicia el deber de juego limpio, toda vez que hemos visto que la justicia se hace relevante especialmente en situaciones que no podemos evitar. En estas circunstancias parecería absurdo exigir de algún sujeto obediencia por la sola continuidad de una institución que de cualquier modo uno no puede abandonar. Las nociones de desobediencia civil y objeción de conciencia que analizaremos en el capítulo siguiente nos mostrarán que en situaciones no extremas puede ocurrir que los ciudadanos decidan confiarse al marco constitucional existente por considerar que dispone de la suficiente capacidad para detectar y resolver las injusticias particulares, tal vez no de manera absoluta, pero sí de un modo gradual y aceptable. Como veremos entonces, los ciudadanos dejan constancia de que están “jugando limpio” si continúan cooperando en lo fundamental, aunque falten al cumplimiento de otras reglas; incluso de algunas que no tengan nada que ver con la materia objetada, por ejemplo: las leyes del tráfico vehicular (5). En sexto lugar, está el hecho de que la justicia ha de reflejar lo que Rawls denomina “justicia



procedimental imperfecta”<sup>371</sup>. Esto significa que la justicia del procedimiento no garantiza la justicia del resultado, pero que al ser el procedimiento lo único de que se dispone como criterio, la desobediencia entraña el deber de razones públicamente aceptables. Como puede verse, esto último se vincula con el principio de la legitimidad mencionado líneas arriba. En todo caso, no significa, como argumentó Rawls en su respuesta a Habermas, que la justicia como equidad sea *sólo* procedimental. Ella es sustantiva porque para Rawls la justicia de un procedimiento depende de su resultado probable o de la justicia material<sup>372</sup> (6). Finalmente, como séptimo punto, debe considerarse siempre, en virtud de la falibilidad inherente al procedimiento que caracteriza nuestras prácticas políticas, la estipulación de un catálogo lo más amplio posible de derechos fundamentales que asegure la continuidad de dichas prácticas; esto es, que impida que alguna mayoría histórica pueda suprimir los puntos de vista disidentes de individuos o minorías. Al incluir dicho catálogo como parte de la definición de lo político, no se niega la posibilidad de que existan regímenes que nieguen estos derechos. Lo que se trata empero de señalar es que en ellos es la política misma lo que ha desaparecido, y que lo que queda en su lugar es un orden instituido por la pura violencia física o ideológica (7).

Los rasgos generales que hemos expuesto no pretenden agotar lo que pueda entenderse por justicia en el dominio político. Intentan solamente bosquejar algunos de los posibles límites acerca de lo que en su nombre puede hacerse echando mano de la violencia estatal. Por esta razón, hemos subrayado al final la importancia de los derechos fundamentales en relación con su gramática. En el capítulo siguiente analizaremos los ejemplos de la desobediencia civil y la objeción de conciencia precisamente para destacar el lugar de esos derechos en la fenomenología o historicidad de lo político.

---

<sup>371</sup> “El rasgo característico de la justicia procesal imperfecta es que, si bien existe un criterio independiente para el resultado correcto, no hay ningún procedimiento factible que conduzca a él con seguridad. / Por el contrario, la justicia puramente procesal se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado correcto [y] en su lugar existe un procedimiento correcto o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento”; cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 109.

<sup>372</sup> Cfr. John Rawls, “Réplica a Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 129-133.